IRÉNIKON

Tome XXVI. 4e trimestre 1953.

Saint Jérôme et la pensée grecque.

Saint Jérôme est né vers 347 à Stridon, une petite ville de l'Italie de l'est, sur les confins de la Pannonie et de la Dalmatie [1], mais il a passé en Orient la plus grande partie de sa vie. Dès 374, il abandonna Aquilée où il avait mené pendant quelques années la vie ascétique, et il se rendit à Antioche. Durant quatre ou cinq ans, il vécut soit dans cette ville, soit dans le désert de Chalcis qui n'en n'est pas éloigné. Entre 379 et 382 nous le trouvons à Constantinople, où il noue des relations avec les plus illustres parmi les évêques d'Orient de ce temps-là. Il retourna en Occident, pour un bref séjour à Rome, de l'automne de 382 au mois d'août 385 ; mais pendant ce temps, il ne perdit pas contact avec l'Orient, car le pape Damase le chargea de rédiger sa correspondance avec les Églises du monde grec [2]. La mort de son protecteur obligea Jérôme à adresser un adieu définitif à l'Italie. Après avoir visité la Palestine et l'Égypte, il finit par se retirer à Bethléem au printemps de 386. Dès lors il ne devait plus quitter le pays sanctifié par la naissance du Sauveur. Ce fut là qu'il composa ses grands ouvrages de traductions bibliques et d'exégèse. Ce fut là qu'il termina sa vie, chargé d'ans et de mérites, le 30 septembre 419 [3].

La question se pose de savoir dans quelle mesure saint Jérôme

1. On a beaucoup discuté sur la localisation de Stridon. Voir en dernier lieu M. Tadin, *La lettre 91 de S. Basile a-t-elle été adressée à l'évêque d'Aquilée Valérien ?* dans *Rech. de Sc. relig.*, XXXVII, 1950, p. 457-468 ; P. Antin, *Essai sur saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris, 1951, p. 7-8.

2. Cf. Jérôme, *Epist.* 123, 9 ; voir F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Paris, 1922, t. I, p. 75-76.

3. La chronologie que nous suivons ici est celle qui a été adoptée par F. Cavallera, *op. cit.*, t. II, p. 3-63.

a subi l'influence de la pensée théologique grecque, pendant les longues années qu'il a passées en Orient. Peu de temps avant lui, saint Hilaire de Poitiers avait été obligé, au cours d'un exil temporaire, de s'établir en Phrygie. Sa vision des événements et des hommes avait été considérablement influencée par cette expérience. L'évêque de Poitiers, qui auparavant n'avait jamais entendu parler du consubstantiel [1], apprit rapidement à distinguer les nuances subtiles qui étaient à la base des controverses entre les différents groupes ariens ; il acquit sans peine l'intelligence des expressions techniques d'origine grecque qui étaient alors courantes, et, quand il en connut la signification exacte, il se trouva capable d'étudier les théologiens orientaux et d'en lire les œuvres caractéristiques. Les grands traités d'Hilaire, le *De Trinitate* et le *De Synodis* témoignent abondamment de l'étendue et de la valeur de son information, de son intérêt pour les controverses et du soin avec lequel il tint à s'informer de leurs plus minutieux détails. Est-il possible de découvrir une évolution analogue dans la pensée de saint Jérôme ? ou la mentalité du solitaire de Bethléem est-elle demeurée exclusivement latine, fixée sur les problèmes occidentaux, fermée par conséquent aux questions débattues en Orient ? La question est intéressante parce qu'elle permet d'éclairer un aspect de la psychologie de saint Jérôme. D'un point de vue plus général, elle n'est pas sans importance, car elle oblige à se demander si, à la fin du IV[e] siècle et au début du V[e], les chrétiens de l'Orient et de l'Occident étaient encore capables de s'intéresser aux mêmes idées et aux mêmes controverses.

* * *

Les années durant lesquelles Jérôme séjourne en Orient correspondent à une période particulièrement féconde dans la pensée théologique. Les controverses relatives à la Trinité, au lieu d'être apaisées par les décisions du concile d'Alexandrie en 362, reprennent avec une ardeur nouvelle et des répercussions

1. Hilaire, *De Synod.* 91 : « fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi... » Ce n'est qu'au moment de partir pour l'Orient que saint Hilaire a connu le symbole de Nicée.

inattendues, dès le lendemain de cette assemblée. Deux questions en particulier dominent alors les débats, l'emploi du terme *hypostasis* et la divinité du Saint-Esprit. A propos de la divine Trinité, est-il correct de parler de trois hypostases ? et, s'il faut répondre affirmativement, quelle est la caractéristique de chacune des hypostases divines ? Comment en particulier la γέννησις du Fils diffère-t-elle de l'ἐκπόρευσις du Saint-Esprit ? Semblablement, pouvons-nous appliquer le nom de Dieu à l'Esprit-Saint ? L'Esprit-Saint est-il consubstantiel au Père et au Fils ? Est-il digne de la même adoration et du même honneur ?

Les grands docteurs cappadociens examinent ces questions d'une manière très attentive. Chacun en poursuit l'étude et en fournit la solution, d'accord avec les préoccupations personnelles qui agissent sur son vocabulaire. Saint Basile, conscient de ses obligations en tant que possesseur de l'autorité épiscopale, s'efforce d'épargner la sensibilité de son peuple et de conquérir à l'Église catholique les hésitants et les faibles. Il évite par suite de donner au Saint-Esprit le nom de Dieu, mais en même temps il maintient qu'il faut l'adorer et le glorifier avec le Père et le Fils.

Saint Grégoire de Nazianze a d'autres responsabilités. A Constantinople en particulier, il est chargé de maintenir la foi des orthodoxes contre les hérétiques ariens. Aussi emploie-t-il des formules catégoriques et déclare-t-il explicitement que l'Esprit-Saint est Dieu [1]. Saint Amphiloque d'Iconium, de son côté, se trouve obligé de mettre en relief ce qui caractérise spécialement l'Esprit-Saint, son τρόπος ὑπάρξεως qui est la *procession*. A Alexandrie, Didyme l'Aveugle systématise les expressions des Cappadociens. Il rédige un traité *Sur l'Esprit-Saint*, plusieurs dialogues *Contre les Macédoniens* et finalement trois livres *Sur la Trinité*, qui, au temps où ils sont publiés, constituent pour l'Orient la synthèse la plus complète de la pensée théologique [2].

1. Cf. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, *passim* ; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. I, Paris, 1892, p. 439-499 ; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium und seine Verhältnisse zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue, 1904.

2. Cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910 ; A. Günthör, *Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien* (*Studia Anselmiana*, XI), Rome, 1941.

En même temps, les problèmes christologiques passent peu à peu au premier plan. De bonne heure, à ce qu'il semble, nombreux avaient été les théologiens qui avaient refusé d'admettre l'existence d'une âme humaine dans le Christ [1], ou tout au moins n'avaient pas attiré l'attention sur elle. Les affirmations d'Apollinaire de Laodicée que préoccupe avant tout la question de l'unité de la personne du Sauveur, obligent les penseurs orthodoxes à revoir de plus près les positions de leurs devanciers. Bien qu'Apollinaire, après avoir nié formellement l'existence dans le Christ de tout élément humain en dehors de la chair, ait fini par admettre qu'il possédait une *ψυχή*, c'est-à-dire une âme animale, et qu'il ne lui manquait pour être pleinement un homme, que l'esprit, le *νοῦς*, c'est-à-dire le principe de la vie spirituelle, il n'en est pas moins condamné pour ses enseignements qui sont réfutés par saint Athanase, et il est personnellement atteint par les anathèmes d'un concile de Rome en 377 [2]. Tous les docteurs qui ont à s'occuper de l'arianisme sont amenés, à partir de 372, à s'intéresser à Apollinaire et à développer leurs idées touchant la double nature du Christ. Saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Épiphane jouent, chacun à sa place, un rôle décisif dans la réfutation de la nouvelle hérésie et dans l'exposition de la foi catholique.

Dès le moment de son arrivée en Orient, saint Jérôme se trouve jeté au milieu des controverses. Antioche est à cette date en effet le centre d'une intense activité théologique, si bien que les discussions doctrinales y prennent le caractère de rivalités personnelles. Depuis 361, l'évêque officiellement reconnu par le plus grand nombre des orthodoxes d'Orient n'est autre que Mélèce. Celui-ci, après avoir appartenu à la faction groupée autour de

1. Plusieurs historiens admettent volontiers aujourd'hui que la christologie orthodoxe a pendant longtemps regardé le Christ comme composé de chair et de nature divine, sans tenir compte, peut-être même sans se poser expressément la question de son âme humaine. Cf. H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate, Études sur la christologie des IIIe et IVe siècles*, Fribourg, 1952 ; M. Richard, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, dans *Mélanges de Science religieuse*, IV, 1947, p. 5-54 ; J. Liébaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951.

2. Cf. G. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901 ; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingue, 1904.

Basile d'Ancyre, a souscrit en 363 le formulaire de Nicée [1]; cette attitude décidée lui a valu une sentence d'exil de la part de l'empereur Valens. D'autre part, bien qu'il soit resté en communion avec Basile de Césarée et tout l'épiscopat catholique d'Asie mineure, Mélèce a eu la malchance de n'être pas accepté par un petit groupe d'intransigeants, qui prétendaient avoir gardé seuls une inviolable fidélité à la croyance et à la terminologie de Nicée. Sous la conduite d'un certain Paulin, qu'avec une inconcevable légèreté Lucifer de Cagliari avait élevé à la dignité épiscopale, ils refusaient d'admettre la distinction alors courante dans le vocabulaire oriental entre les deux mots *οὐσία* et *ὑπόστασις* employés l'un pour désigner l'essence commune, l'autre pour parler des personnes à propos de Dieu.

Naturellement Jérôme, qui vient de s'installer en Orient pour y pratiquer l'ascétisme, est invité à prendre parti. Les moines qui habitent auprès de lui dans le désert de Chalcis sont d'inflexibles disciples de Mélèce, et des partisans enthousiastes des trois hypostases. Ils n'ont rien de plus pressé que de chercher à convertir le nouveau venu à leurs opinions. Jérôme commence par protester. Paulin avait été reconnu comme le seul évêque légitime d'Antioche par Pierre d'Alexandrie et Damase de Rome, qui n'avaient pas oublié les origines suspectes de Mélèce et qui étaient trop mal renseignés sur la position spéciale des Orientaux d'Antioche pour comprendre la signification des problèmes qu'ils avaient à résoudre. Jérôme se doit à lui-même, il doit à son orthodoxie sans équivoque aussi bien qu'à ses origines occidentales de se ranger aux côtés de Paulin. D'ailleurs, au temps où nous sommes, en 374, sa connaissance du grec est encore insuffisante car, comme ses compatriotes occidentaux, il ne l'a appris qu'à l'école et jusqu'alors il n'a pas eu de fréquentes occasions de le parler [2]. Aussi, la doctrine des trois hypostases lui semble-t-elle

1. Sur le concile tenu alors à Antioche, cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, 25 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* VI, 4 ; voir F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 123-125.

2. Voir P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 37-47 ; G. BARDY, *La culture grecque dans l'Occident chrétien au IVe siècle*, dans *Rech. de Sc. relig.*, XXIX, 1939, p. 32 ; Cf. RUFIN, *Apol. in Hieronym.*, II, 9, PL, XXI, 590 D : « Antequam converteretur, mecum pariter et litteras Graecas et linguam penitus

d'abord une hérésie ; dans son esprit, elle n'est pas autre chose qu'un trithéisme a peine déguisé. Il s'en explique avec vivacité dans une lettre qu'il adresse au pape Damase pour lui demander son avis :

Voici les faits. Après la profession de foi de Nicée, après le décret d'Alexandrie, pris d'accord avec l'Occident, une progéniture d'ariens et des *campagnards*, exigent de moi, Romain, un mot tout nouveau : les trois hypostases. Quels apôtres, je te prie, auraient établi cette tradition ? Quel nouveau Paul, docteur des Gentils, aurait enseigné cette doctrine ? Nous les interrogeons : « A votre idée, comment peut-on comprendre les trois hypostases ? — Trois personnes subsistantes, disent-ils. Nous répondons : Ainsi croyons-nous ». Le sens ne leur suffit pas ; c'est le mot lui-même qu'ils exigent, parce qu'on ne sait quel poison se cache sous les syllabes. Nous crions : Si quelqu'un ne confesse pas les trois hypostases, qu'il soit anathème. Et parce que nous n'articulons pas les mêmes termes qu'eux, on nous juge hérétiques. Or si quelqu'un comprend hypostase dans le sens d'ousie (substance), et ne dit pas qu'en trois personnes il n'y a qu'une seule hypostase, il est étranger au Christ ; en confessant ainsi, nous sommes, comme vous-mêmes, brûlés au cautère infamant de l'union » [1].

* * *

L'attitude défiante de Jérôme est, en un certain sens, excusable. Nous l'avons dit, il n'a pas vécu assez longtemps en Orient, lorsqu'il écrit cette lettre, pour être pleinement en possession d'un langage qui est tout nouveau pour lui. Mais il y

ignorabat (Hieronymus) ». Dans une lettre adressée au prêtre Marc de Chalcis en 376-377, saint Jérôme reconnaît qu'à cette date il ne sait pour ainsi dire pas encore de grec ni de syriaque. *Epist.* 17, 2 : « Plane times ne eloquentissimus homo in Syro sermone vel Graeco, ecclesias circumeam, populos seducam, schisma conficiam ». On peut sans doute se demander si Jérôme n'aurait pas déjà lu à Rome l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories*, le *De interpretatione*, les *Analytiques* et les *Topiques* d'Aristote, ainsi que les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 38, n. 1, croit qu'il n'a fait cette lecture d'Aristote qu'à Antioche. Il n'est pas impossible qu'il l'ait faite à Rome dans des traductions latines.

1. Jérôme, *Epist.* 15, 3 : trad. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres* t. I, p. 47 Paris, 1949.

a encore autre chose : les problèmes théologiques discutés à Antioche ou en Asie mineure n'ont pas grand intérêt à ses yeux. A peine a-t-il quitté le désert pour retourner à Antioche, qu'il commence à étudier sous la direction d'Apollinaire de Laodicée, et il lui devient redevable pour une bonne part de sa connaissance approfondie des Écritures et surtout de sa méthode d'exégèse [1]. Or Apollinaire, en dépit des services qu'il a naguère rendus à la cause de l'orthodoxie en s'opposant aux ariens, et même en dotant l'Église d'une littérature poétique qui lui manquait, est devenu lui aussi un hérétique ; il va jusqu'à donner la consécration épiscopale à un de ses disciples, le prêtre Vitalis, un homme incapable de s'expliquer lui-même sur les accusations portées contre sa foi, et à le placer sur le siège d'Antioche, en l'opposant en même temps à Mélèce et à Paulin. Mais Jérôme ne s'inquiète pas le moins du monde de pareils détails. Il suit les leçons de l'évêque de Laodicée sans aucun scrupule. Les controverses relatives à la double nature du Christ lui semblent avoir peu d'importance [2].

Quelque temps plus tard, en 379, il entreprend un nouveau voyage et s'arrête provisoirement à Constantinople. Parmi les catholiques qu'il y rencontre, figure saint Grégoire de Nazianze, qui vient quelques mois auparavant de recevoir la direction du petit groupe orthodoxe de la capitale, et il se laisse bien vite enthousiasmer par son éloquence et sa sainteté. Tout naturellement il se rapproche de lui et devient son disciple. Mais pas plus à Constantinople qu'à Antioche, il ne désire se laisser envelopper dans les controverses doctrinales [3]. Il défend sa liberté de juge-

1. Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. II, p. 19 ; P. COURCELLE, *Les Lettres grecques*, p. 38, n. 4, croit que saint Jérôme peut avoir suivi les leçons d'Apollinaire durant son premier séjour à Antioche. Cependant il faut remarquer que, même avant 374, la doctrine d'Apollinaire, sinon sa personne, avait été explicitement condamnée.

2. Plus tard, Jérôme s'excusera d'avoir fréquenté un maître hérétique, en disant qu'il n'a jamais discuté de question dogmatique avec Apollinaire. Cf. *Epist.* 84, 3 : « Dum essem juvenis, miro discendi ferebar ardore, nec juxta quorumdam praesumptionem, ipse me docui. Apollinarium Laodicenum audivi Antiochiae frequenter et colui ; et cum me in sanctis Scripturis erudiret, nunquam illius contentiosum super sensu dogma suscepi ».

3. Jérôme parle souvent avec émotion et reconnaissance de Grégoire qu'il appelle son maître. *De vir. illustr.*, 117 ; *Epist.* 50, 1 ; 52, 8 ; *Adv.*

ment même en 381, quand tous les évêques d'Orient sont convoqués à la capitale pour le grand concile où les pneumatomaques doivent être condamnés.

Sans doute Jérôme admet-il alors l'opportunité de la réunion projetée, car il fait des connaissances nouvelles parmi l'épiscopat d'Orient : saint Grégoire de Nysse lui donne lecture d'un ouvrage contre Eunomius [1] ; saint Amphiloque d'Iconium lui communique son livre sur le Saint-Esprit [2]. Les grands hommes l'intéressent beaucoup plus que leurs traités. A quoi bon, pense-t-il, s'occuper de problèmes que Rome a déjà résolus et qui ne trouvent pas d'échos dans les peuples d'Occident ? D'ailleurs il ne se prive pas de juger avec sévérité plusieurs de ces évêques orientaux avec lesquels il a l'occasion de s'entretenir : Mélèce d'Antioche « qui a perdu les mérites de son exil par sa trahison de l'orthodoxie » [3]. Basile de Césarée « qui par le seul travers de son orgueil, se voit privé des mérites de sa chasteté et de son intelligence » [4]. Cyrille de Jérusalem « qui a composé avec l'hérésie et doit l'épiscopat à des intrigues » [5]. Pierre d'Alexandrie « qui est soupçonné de simonie pour la facilité avec laquelle il accueille les hérétiques repentants » [6].

Il faut ajouter que, depuis son départ d'Aquilée, Jérôme n'avait pas cessé de vivre en relations suivies avec des Occidentaux, ou du moins de fréquenter des hommes depuis longtemps familiarisés avec la culture occidentale. Lors de son premier séjour à Antioche, il avait reçu une généreuse hospitalité

Jovin., I, 13 ; *Apol. in Rufin.*, I, 13, 30 ; *Comm. in Ephes.*, V, 32 ; *Comment. in Isai.*, III, 6, 1. Ce dernier passage est intéressant parce qu'il évoque des souvenirs vieux de trente ans : la fidélité de saint Jérôme n'est pas émoussée. L'expression *praeceptor meus* doit être interprétée dans un sens assez large : saint Jérôme l'emploie également pour parler du grammairien Donat, *Chronic. ad annum* 354, et même de Didyme l'Aveugle, *Epist.* 50, 1, bien qu'il n'ait pas suivi les leçons de ce dernier pendant plus d'un mois, RUFIN, *Apol.*, II, 12.

1. *De vir. illustr.*, 128 : « Ante paucos annos mihi et Gregorio Nazianzeno contra Eunomium legit libros ».

2. *De vir. illustr.*, 133 : « Nuper librum legit de Spiritu Sancto ».

3. *Chronicon, ad annum* 360 ; édit. HELM, p. 241, 242.

4. *Ibid., ad annum* 376 ; p. 248.

5. *Ibid. ad annum* 348, p. 237.

6. *Ibid. ad annum* 373, p. 247.

d'Évagrius [1], dont la famille était d'origine occidentale, et qui lui-même avait passé dix ans en Italie. Chez lui, il avait retrouvé un de leurs communs amis, le moine Innocent [2], dont il avait fait la connaissance en Occident. Dans le même temps il avait reçu la visite de pèlerins qui allaient en Terre Sainte ou qui en revenaient : Nicétas, sous-diacre d'Aquilée, Héliodore, le futur évêque d'Altinum et d'autres encore. Il avait entretenu aussi une correspondance active avec l'Occident et Evagrius lui avait à l'occasion servi d'intermédiaire. Paul de Concordia, Julien, Eusèbe, Jovinus, Chromatius lui avaient écrit et il leur avait répondu avec une joie qu'il ne cherchait pas à dissimuler [3]. D'autres qui ne lui avaient pas écrit, les moines Chrysocomas et Antoine, les vierges de Haemona, sa tante Castorina [4], avaient reçu de lui des lettres pleines d'affection. Les correspondants qu'il avait en Orient étaient des pèlerins ou des moines maintenant installés en Orient, mais d'origine latine. Rufin d'Aquilée, qui pérégrinait en Égypte avant de trouver à Jérusalem son port d'attache [5] ; Florentinus, venu aussi d'Occident et établi à Jérusalem [6]. A Constantinople, il découvrit un ami et un confident, le prêtre Vincent, qui, après lui avoir procuré à ses frais un tachygraphe, finira par l'accompagner définitivement en Palestine [7].

* * *

1. *Epist.* 3, 3.
2. *Epist.* 1, 1. Voir F. Cavallera, *op. cit.*, t. I, p. 21, n. 1.
3. Voir *Epist.* 6 à Julien diacre d'Aquilée; *Epist.* 7 à Chromatius, Jovinus et Eusèbe : de ces trois amis, destinataires communs d'une seule lettre, Chromatius devait devenir évêque d'Aquilée, Eusèbe était son frère, Jovinus un compagnon de vie ; *Epist.* 10 à Paul de Concordia, un centenaire dont la verte vieillesse restait un sujet d'étonnement pour ses contemporains. Sur la date de la lettre à Paul, peut-être seulement vers 380, cfr F. Cavallera, *op. cit.*, t. II, p. 16-17.
4. *Epist.* 8 au sous-diacre Nicétas d'Aquilée ; *Epist.* 9 à Chrysocomas, moine d'Aquilée ; *Epist.* 11, aux vierges de Haemona ; *Epist.* 12 à Antoine, moine de Haemona ; *Epist.* 13, à sa tante Castorina.
5. *Epist.* 3, à Rufin.
6. *Epist.* 4 et 5. La lettre 4 signale un autre moine latin, Martinien, qui vivait avec Florentinus. Il est assez curieux que jamais saint Jérôme ne mentionne Cassien et Germain, ni maintenant ni plus tard.
7. *Chronic.*, *Praefat.*; *Transl. homil. Origenis in Jerem. et Ezechiel.*, *Praefat.*, *Apolog.* III, 22 ; PL, XXIII, 173 B.

Dans ces conditions, on comprend sans peine qu'à son retour à Rome, après six ans d'absence, Jérôme se soit retrouvé en quelque sorte chez lui. Il n'avait jamais changé d'atmosphère spirituelle. Son expérience s'était accrue ; il avait étudié plus à fond le grec, appris l'hébreu et l'araméen. Il avait vu beaucoup de choses et beaucoup d'hommes ; mais il était resté un Latin. Pendant le même temps Ambroise de Milan, sans avoir jamais quitté l'Italie, s'était fait bien davantage que lui une intelligence, peut-être une âme orientale. Il était entré en relations avec saint Basile, et avait pris le plus vif intérêt aux problèmes qui agitaient les Églises d'Orient. Il s'était occupé d'une manière active aux négociations qui avaient pour but de mettre fin au schisme d'Antioche. Dès qu'un théologien oriental écrivait un livre sur un des grands problèmes théologiques, Ambroise n'avait rien de plus pressé que de le lire et de l'adapter en latin aux besoins de son Église de Milan. Au sens strict, Ambroise ne traduisait pas. Mais il suivait ses sources avec une fidélité assez grande pour qu'on fût autorisé à employer à propos de ses livres le mot de traduction. Saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, Didyme d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Athanase lui étaient devenus si familiers qu'on peut marquer, dans ses propres ouvrages, ce qu'il doit à chacun d'eux. Son inspiration était entièrement grecque, et il n'en faisait pas mystère. Il n'y a rien de pareil chez saint Jérôme. Sans doute, celui-ci traduit plusieurs homélies d'Origène ; plus tard il ira jusqu'à rendre en latin le *De Principiis* du docteur d'Alexandrie ; mais les motifs qui inspireront cette dernière entreprise seront loin d'être purs [1]. Du reste Origène est un auteur ancien, une sorte de classique. Le seul livre récent dont il entreprendra la traduction pendant son séjour à Rome sera le *De Spiritu Sancto* de Didyme ; or cette unique exception est faite pour satisfaire ses rancunes personnelles, bien plutôt que pour renseigner ses compatriotes sur l'enseignement des docteurs orientaux. La préface à Paulinien manifeste clairement ses intentions :

« J'ai mieux aimé traduire l'ouvrage d'autrui que, à l'exemple

1. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 345.

de certain, corneille informe, m'orner de couleurs étrangères. J'ai lu récemment un opuscule sur l'Esprit-Saint, et selon la pensée du comique (Térence), du grec excellent a donné un latin qui ne l'est guère. Ici point de dialectique, rien de viril ni de serré qui entraîne même malgré lui le lecteur à l'assentiment. Tout est spongieux, mou, léché et joli, tacheté çà et là de couleurs recherchées. Mais mon Didyme, qui possède l'œil de l'Épouse du Cantique, et ces regards que Jésus recommande de porter sur les moissons blanchissantes, voit les choses de bien plus haut, et nous ramène au temps de jadis où le prophète s'appelait voyant. Qui le lira reconnaîtra les larcins latins et méprisera les ruisseaux, ayant une fois puisé à la source » [1].

La corneille informe dont parle cette préface, n'est autre que l'évêque de Milan, saint Ambroise. Jérôme ne l'aime pas, et laisse rarement passer une occasion de lui décocher quelque trait [2]. En dépit de l'admiration, méritée d'ailleurs, que Jérôme témoigne pour Didyme, il n'aurait pas eu la moindre raison pour traduire un traité théologique du docteur aveugle, s'il n'avait pas été guidé par un motif de rancune vraiment très spécial [3].

1. Jérôme, *Didymi De Spiritu Sancto liber, Praefatio;* PL, XXIII, 108-109 ; Trad. F. Cavallera, *op. cit.*, t. I, p. 135.

2. Cfr Jérôme, *De vir. illustr.*, 124 : « Ambroise de Milan continue à écrire ; comme il est encore en vie, je n'exprimerai pas sur lui mon jugement pour n'être pas accusé de flatterie ou de vivacité ». La *Chronique*, écrite une dizaine d'années auparavant, était beaucoup plus aimable, *ad annum* 374, p. 247, car elle reconnaissait que, grâce à saint Ambroise toute l'Italie s'était convertie à la foi orthodoxe. L'allusion à saint Ambroise dans la préface à Paulinien est assurée par le témoignage de Rufin, *Apol. contra Hieron.*, II, 24-25 ; PL, XXI, 603. La traduction des homélies d'Origène sur saint Luc est dictée par des sentiments pareils contre saint Ambroise. Dans la préface adressée à Paule et à Eustochium, Jérôme écrit en effet : « Il y a quelques jours, vous m'avez dit que vous aviez lu certains commentaires sur saint Matthieu et saint Luc ; le premier est aussi émoussé pour les paroles que pour le style, le second jongle avec les mots mais somnole pour les idées... J'ai délaissé un peu mes livres des questions hébraïques pour répondre à votre désir ; et, aux heures libres, dicter cette œuvre d'un autre au lieu des miennes, d'autant plus que j'entends croasser à gauche un corbeau fatidique qui se pare étrangement des couleurs de tous oiseaux, car de lui-même il est tout ténébreux ». PL, XXVI, 229-230. Cf. F. Cavallera, *op. cit.*, t. I, p. 142-143.

3. Cfr Jérôme, *Epist.* 36, 1 adressée au pape Damase en 384 : « J'ai eu en main un livre de Didyme sur le Saint-Esprit ; je souhaite le traduire

Il est vrai que, pendant son séjour à Rome, Jérôme continue à étudier Origène. Après avoir traduit ses homélies sur Jérémie, sur Ézéchiel et sur Isaïe, il entreprend la traduction des deux homélies sur le Cantique des Cantiques. Les lettres qu'il écrit de la capitale sont pleines d'éloges pour celui qu'il appelle le premier docteur de l'Église après les apôtres [1], pour l'homme incomparable dont la science et l'éloquence ont été enviées par le monde entier [2]. Mais l'admiration de Jérôme ne se porte pas sur le métaphysicien audacieux et profond qui a écrit le *De Principiis*, ni sur l'apologiste qui a répondu d'une manière décisive aux calomnies de Celse. Elle est réservée au travailleur érudit qui a compilé les Hexaples, à l'exégète qui a consacré la plus grande partie de sa vie aux commentaires des livres de la Bible. L'ambition de Jérôme est d'imiter un pareil modèle [3].

Cependant Damase lui confie d'autres tâches. Il choisit Jérôme pour répondre aux innombrables questions qui lui arrivent de tous les coins du monde, et particulièrement de l'Orient. Jérôme semble posséder toutes les qualités requises pour une semblable besogne, et la parfaite connaissance qu'il possède maintenant de la langue grecque lui est un titre supplémentaire à bien remplir cet office. On peut se demander pourtant s'il a satisfait aux désirs du pape. Le seul incident que nous connaissons de son activité de secrétaire aux lettres grecques n'est pas à son actif. Chargé de rédiger sur l'Incarnation un formulaire que les apollinaristes doivent signer, il y insère l'expression *dominicus homo* qu'ils emploient couramment, mais que les orthodoxes plus

et te le dédier ». Ce souhait ne fut pas immédiatement réalisé. En fait, la traduction du *De Spiritu Sancto* ne fut menée à bonne fin qu'en 389, et dédiée à Paulinien ; cfr *Praefatio*, PL, XXIII, 107-108. Sur les jugements successifs portés par Jérôme sur Ambroise, cfr J. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres*, t. III, p. 397-399.

1. *Origenis homiliar. in Ezech., Praefat.* ; cfr G. BARDY, *Primus post apostolos ecclesiarum Magister*, dans *Revue du moyen âge latin*, VI, 1950, p. 313-316.

2. *Epist.* 33, 5 ; édit. LABOURT, t. I, p. 43.

3. *Quaest. Hebr., Praefat.*, PL, XXIII, 938 : « Hoc unum dico quod vellem cum invidia nominis ejus habere etiam scientiam scripturarum, flocci pendens imagines umbrasque larvarum ; quarum natura esse dicitur terrere parvulos et in angulis garrire tenebrosis ».

rigides n'aiment guère. Bien que certains détails de l'affaire restent obscurs, il est probable que Jérôme a agi d'une manière imprudente, et s'est laissé jouer par un groupe d'hérétiques plus habiles que lui. Il n'est pas capable de suivre les Grecs sur le terrain glissant des joutes théologiques [1].

* * *

Il n'apprend pas davantage à connaître la finesse des Orientaux lorsqu'après son départ de Rome en août 385 il s'installe définitivement à Bethléem. Sur sa route, il s'arrête à Salamine de Chypre, où il rencontre saint Épiphane ; il passe à Antioche où il retrouve ses amis Paulin et Evagrius ; de passage en Égypte, il visite les monastères de Nitrie, et pendant un mois il reste à Alexandrie avec Didyme. Il devait plus tard épiloguer sur les enseignements qu'il avait alors reçus de son ancien maître, rappeler avec émotion que Didyme avait composé pour lui trois livres de commentaires sur Osée et cinq sur Zacharie. En fait, l'influence exercée sur lui par Didyme est des plus superficielles. Comme Origène, Didyme ne l'intéresse guère que comme exégète et il utilise souvent les commentaires du maître alexandrin. Mais sa théologie le laisse indifférent, tout au moins jusqu'à ce qu'il commence à combattre l'origénisme et ses défenseurs.

En 386, ce temps-là n'est pas encore arrivé. Les premières années du séjour de Jérôme en Palestine furent occupées par le travail et la prière. Son monastère était rempli de Latins, y compris le prêtre Vincent, le jeune frère de Jérôme, Paulinien et quelques autres moines [2]. Avec les années, d'autres Occidentaux vinrent rejoindre le groupe, ainsi Valérien et Lupulus qui parvinrent à convaincre le maître qu'il ferait œuvre utile en écrivant un livre pour donner l'explication latine des noms hébreux contenus dans les Écritures. Jérôme se laissa faire, et, au lieu de traduire, comme il en avait eu d'abord l'intention, les anciens

1. L'incident est raconté par RUFIN, *De adulter. librorum Orig.* ; PG, XVII, 629-632, et confirmé par Jérôme qui cherche à en réduire l'importance, *Apol.* II, 20 ; PL, XXIII, 444 ; cfr F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 76-77.

2. JÉRÔME, *Apol. contra Rufin.*, III, 22.

Onomastica de Philon et d'Origène il composa un ouvrage tout neuf [1]. Peu à peu, d'autres Occidentaux arrivèrent à leur tour. Eusèbe de Crémone, esprit étroit et brouillon, qui ne savait pas un mot de grec, et qui était toujours en quête de nouvelles à répandre et de calomnies à propager [2] ; Rufin le Syrien, qui, en dépit de son origine, exerça surtout ses talents en Occident et qui, avant Pélage lui-même, y colporta tant qu'il put le venin de l'hérésie en combattant le dogme de la grâce [3] ; Firmus, qui semble avoir été l'homme d'affaires de Paule et d'Eustochium et qui, pour l'accomplissement de cette charge, était constamment sur les chemins, allant de Bethléem à Ravenne, puis de là en Afrique [4], qui intervenait aussi comme un messager fidèle entre Jérôme et Augustin pour porter les lettres qu'ils échangeaient [5], et qui, avec cela, était le plus dévoué des moines ; Quintilianus, toujours à la recherche de nouvelles vocations [6] ; Desiderius qui ne passa que peu de temps à Bethléem. Nous citerons plus loin quelques autres noms : ceux qui précèdent suffisent à nous assurer que le milieu dans lequel vivait Jérôme demeurait latin.

Quand les moines quittent leur couvent de Bethléem pour une raison ou pour une autre, et cela arrive assez souvent, car la stabilité n'est pas la vertu dominante parmi les moines de ce temps, c'est en Occident qu'ils retournent, pour s'occuper de leurs affaires personnelles ou pour visiter leurs familles [7]. Et quand Jérôme de son côté cherche à peupler son monastère et invite ses correspondants à suivre l'appel de la vie ascétique, c'est encore auprès des Occidentaux qu'il plaide sa cause : Desiderius

1. *Onomast.*, *Praefat.*, PL, XXIII, 771.
2. Cfr Jérôme, *Epist.* 57, 2.
3. Sur ce personnage fort peu sympathique d'ailleurs, voir B. Altaner, *Der Liber de fide, ein Werk des Pelagianers Rufinus des Syrers* dans *Tübinger Theologisch. Quartalschr.*, 1950, p. 432-449. Cfr F. Cavallera, *op. cit.*, p. 96-97.
4. Jérôme, *Epist.* 134.
5. Cfr H. I. Marrou, *La technique de l'édition à l'époque patristique* dans *Vigilae christianae*, III, 1949, p. 217-220 ; C. Lambot, *Lettre inédite de saint Augustin relative au « de Civitate Dei »* dans *Revue bénédictine*, LI, 1939, p. 109-121. Sur Firmus, voir surtout les pp. 113-114.
6. Jérôme, *Epist.* 145.
7. En 397 ou 398, quatre moines quittèrent le monastère de Jérôme pour retourner en Occident. Jérôme, *Apol. ad Rufin.*, III, 24.

de Rome [1], l'Espagnol Lucinus [2], le Pannonien Castricianus [3], l'officier Exsuperantius [4], Paulin de Nole, avec qui, en fait, il semble jouer à la contradiction, lui conseillant de ne pas entreprendre le pèlerinage de Jérusalem quand il paraît décidé à le faire [5] et insistant pour le faire venir quand il se laisse retenir par ses hésitations [6]. Plusieurs de ces appels demeurent infructueux : ni Lucinus ni Castricianus ne viennent à Bethléem. D'autres ne produisent pas de résultats décisifs. Exsuperantius en est chassé sans que nous sachions la raison exacte de son expulsion [7] ; le diacre Sabinianus est renvoyé pour sa mauvaise conduite [8].

D'autre part, nombreux sont les pèlerins latins qui, sans avoir l'intention de demeurer en Palestine d'une manière définitive, y viennent pour visiter les lieux saints [9] et ils ne manquent

1. JÉRÔME, *Epist.* 47, de 393.
2. JÉRÔME, *Epist.* 71 de 398.
3. JÉRÔME, *Epist.* 68, à peu près à la même époque. Malgré sa cécité, Castricianus avait entrepris le voyage, mais s'était arrêté à Cissa. Le porteur de la lettre, Héraclius, semble avoir été un moine du couvent de saint Jérôme.
4. JÉRÔME, *Epist.* 145, peut-être antérieure à 400. Sur Exsuperantius cfr PALLADIUS, *Hist. Laus.*, 36.
5. JÉRÔME, *Epist.* 58, de 395 (début). Voir P. COURCELLE, *La correspondance de saint Jérôme avec saint Paulin de Nole*, dans *Rev. des Études latines*, 1947, p. 250-280 ; J. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres*, t. III, p. 235-237.
6. *Epist.* 53, de 394 ou 396. On discute sur la priorité des lettres 53 et 58.
7. PALLADIUS, *Hist. Laus.* 36, 7 : « Dans ces parages vivait le prêtre Jérôme, homme distingué par sa connaissance dans les lettres romaines et par ses dons naturels. Mais il avait une telle jalousie que ses œuvres littéraires en sont éclipsées. Posidonius qui avait vécu assez longtemps avec lui nous a raconté confidentiellement ceci : A cause de cet homme, pas un saint n'habitera jamais dans un même endroit, mais sa jalousie s'exercera même contre son propre frère. Il chassa en effet le bienheureux Exsuperantius, Italien d'origine, et d'autres ». Il est manifeste que Palladius n'aimait pas saint Jérôme, mais celui-ci le lui rendait bien. Cfr JÉRÔME, *Dial. contra Pelag., Prolog*, PL, XXIII, 497 : « Palladius servilis nequitiae, eamdem haeresim instaurare conatus est, et novam translationis Hebraicae mihi calumniam struere ».
8. JÉRÔME, *Epist.* 147. Cfr TILLEMONT, *Mémoires*, t. XII, p. 399 ; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. I, p. 172 ; P. ANTIN, *Essai sur saint Jérôme*, p. 112.
9. Sur les pèlerinages en Palestine, voir B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche*, Munster, 1950, p. 83-111.

jamais de s'arrêter quelque temps à Bethléem afin d'y jouir de la compagnie de Jérôme. Parmi eux nous pouvons citer le prêtre Vigilantius, un homme recommandé par saint Paulin de Nole mais dont la rusticité, l'ignorance et la vanité n'échappent pas au jugement avisé de Jérôme [1] ; Fabiola et Oceanus, de vieux amis, sont recueillis avec une telle cordialité que Fabiola rêve pendant un temps de s'installer pour toujours auprès d'un maître aussi versé dans l'interprétation des saintes Écritures [2]. Posthumius, l'ami de Sulpice Sévère, entre deux arrêts en Égypte, passe six mois à Bethléem et y laisse sa famille pour être plus libre de visiter les solitaires de la Thebaïde [3]. Enfin le prêtre Paul Orose, à qui saint Augustin a demandé de suivre en Palestine le développement de la controverse pelagienne [4], arrive à son tour à Bethléem. Il est difficile de se rendre compte du mouvement incessant des voyageurs qui vont et viennent entre l'Occident latin et les lieux saints de la Palestine [5].

Après la dévastation de l'Italie par les Barbares et surtout après la prise de Rome, le flot de voyageurs latins croît au delà de toute mesure. Ils arrivent alors, non plus poussés par le désir de faire un pieux pèlerinage, mais chassés par la peur. « Qui pourrait croire, écrit Jérôme, que les côtes de l'Orient, de l'Égypte, de l'Afrique sont aujourd'hui remplies d'esclaves et de servantes venus de la ville qui était jadis la reine du monde ; que chaque jour la sainte Bethléem voit arriver en foule des hommes et des femmes qui regorgeaient de richesses et qui mendient aujourd'hui. Nous sommes impuissants à les secourir et nous ne pouvons que joindre nos larmes aux leurs » [6]. La Palestine devient pour ces exilés une sorte de terre promise et beaucoup

1. Jérôme, *Epist.* 58, 11 ; *Epist.* 61 ; *Epist.* 109 à Riparius ; *Contra Vigilantium*, PL, XXIII, 355-362. Voir J. Labourt, *op. cit.*, t. III, p. 243-246 ; t. II, p. 199.

2. Jérôme, *Epist.* 77 ; cfr F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. I, p. 177 et suiv.

3. Sulpice Sévère, *Dialog.* 1, 9.

4. Jérôme, *Epist.* 131 (*inter Epist. Augustini*, 140) ; Orose, *Apol.* 4 ; PL, XXXI, 1177 B.

5. Il faudrait tenir compte des messagers qui apportent les lettres à Jérôme ou en emportent des lettres. Cfr D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres*, Paris, 1925, p. 193-247.

6. *In Ezechiel. comment.*, *lib.* III, *praefat.* ; PL, XXV, 75 D.

d'entre eux y retrouvent des compatriotes qui y sont installés depuis plus ou moins longtemps. Au milieu du peuple qui parle grec ou araméen, ces Latins y constituent un groupe assez imperméable à l'hellénisme.

Dans ces conditions, Jérôme ne peut plus se considérer comme totalement étranger, mais cela ne veut pas dire qu'il prend une grande part à la vie spirituelle de l'Orient. A Bethléem il y a d'autres monastères à côté du sien ; Germain et Cassien y ont passé leur jeunesse et ce n'est pas lui qui a été leur maître en ascétisme. Palladius n'a pas de rapport avec lui pendant le temps qu'il y séjourne. La même chose est vraie de Jérusalem ; les Grecs n'y ont pas de relations courantes avec les Latins. A ces derniers, le double monastère du Mont des Oliviers, que dirigent Rufin d'Aquilée et sa pieuse amie Mélanie l'Ancienne, offre un asile naturel. Durant les premières années de leur séjour en Palestine, Jérôme et Paule avaient entretenu de très cordiales relations avec Rufin et Mélanie, qui étaient pour eux de vieux amis. Ils n'avaient pas exactement les mêmes idées sur la mortification et les pratiques de la vie monastique ; ils étaient en désaccord sur l'utilité de la culture profane et l'usage des poètes et des orateurs païens ; mais ces divergences de détail n'empêchaient pas d'amicales relations. Les moines de Rufin copiaient pour saint Jérôme des manuscrits, non seulement ceux des Livres Saints et des écrivains ecclésiastiques, mais encore ceux des auteurs profanes ; et Rufin, à qui nous devons ces renseignements, ajoute que Jérôme payait plus généreusement les copistes lorsqu'il s'agissait des *Dialogues* de Cicéron [1].

La raison de cette générosité, c'est que Jérôme avait besoin de ces livres pour accomplir les tâches qui l'occupaient pendant une partie de ses journées, tout au moins à un moment donné de sa vie. Il était alors devenu un maître d'école ; et, en dépit des promesses solennelles de sa jeunesse qu'il avait faites à la suite du fameux songe, il n'hésitait pas, afin de venir en aide aux jeunes gens, à ouvrir de nouveau les livres qu'il avait promis de ne plus toucher. Bien que nous soyons mal renseignés sur l'activité pédagogique de Jérôme, nous savons qu'elle était restreinte à la

1. RUFIN, *Apol.* II, 8.

langue et à la littérature latines. Nous pouvons difficilement imaginer que ses élèves aient appartenu à des familles grecques, désireuses d'initier leurs enfants au langage de l'administration et de l'armée. Un tel désir existait rarement dans le monde oriental. Plus probablement l'école de Bethléem était remplie de jeunes Latins, fils de fonctionnaires du lieu, ou enfants dont les parents avaient dû s'exiler en Palestine. Une fois de plus nous trouvons pour envelopper Jérôme la même atmosphère latine qui l'entoure constamment.

* * *

Il n'y a — et encore — qu'un seul domaine dans lequel Jérôme est obligé de se plier à la discipline de l'Orient : celui de la liturgie et de la vie sacramentelle. Le monastère de Bethléem est situé dans le diocèse de Jérusalem et, dans une certaine mesure, tout au moins, il est soumis à la juridiction de l'évêque. Jérôme, il est vrai, possède un oratoire dans lequel les moines peuvent aller prier et même chanter les psaumes aux heures canoniques. Mais à proprement parler, il n'a pas d'église, en sorte que pour les cérémonies liturgiques des dimanches et des jours de fête, ses habitants sont obligés de se rendre au sanctuaire de la Nativité où, naturellement, les offices sont célébrés en grec, et où les sermons sont également donnés en grec [1]. Entre les moines et les prêtres de Bethléem les relations ont d'abord été excellentes [2], comme elles l'ont été au début entre l'évêque Jean de Jérusalem et Jérôme [3]. Cependant les moines regrettent de n'avoir pas leurs propres offices dans leur monastère et de dépendre complètement d'un clergé étranger. Jérôme lui-même

1. Les renseignements donnés par la *Peregrinatio Aetheriae* sur la liturgie de Jérusalem sont en gros applicables à Bethléem, et quelques fêtes comme l'Ascension sont célébrées solennellement non à Jérusalem, mais à Bethléem.

2. JÉRÔME, *Epist.* 82, 11 : « In viculo Bethleem, presbyteris ejus quantum in nobis est communione sociamur ». Cfr F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 226.

3. JÉRÔME, *Epist.* 82, 11 : « Sit talis qualis ante fuit, quando nos suo arbitrio diligebat ». Étant donné l'école théologique à laquelle appartenait Jean, il semble difficile de croire que Jérôme ait jamais pu avoir abeucoup d'affection pour lui.

et son ami Vincent avaient été ordonnés prêtres, le premier à Antioche, le second à Constantinople, mais ils refusent d'exercer leurs pouvoirs sacerdotaux, en particulier de baptiser et de célébrer la sainte messe : ce refus est dû autant à leur humilité qu'à leur désir de sauvegarder leur liberté monastique [1]. Pour satisfaire les moines latins, saint Épiphane de Salamine n'hésite pas à conférer le diaconat et la prêtrise au frère de saint Jérôme, Paulinien, en 394. L'évêque de Jérusalem refuse d'ailleurs de confirmer la validité de cette ordination irrégulière. Il va même plus loin et jette l'interdit sur le monastère, si bien que, pour un temps, les religieux se trouvent privés de tout secours spirituel, et sont forcés d'envoyer leurs catéchumènes à Diospolis pour y recevoir le baptême des mains de l'évêque de cette ville [2].

Sur un point cependant, Jérôme consent à renoncer à cette attitude purement négative. Il n'hésite pas à adresser la parole à ses moines pour leur expliquer les psaumes et l'Évangile. Ses homélies sont très simples d'allure. Elles sont des allocutions familières qui s'adressent à un auditoire restreint et bien connu. On y trouve fréquemment des allusions aux incidents de la vie monastique, au chant des psaumes et la récitation des heures, au bon exemple que doivent donner les moines, à la proximité de la crèche du Sauveur, etc. On y trouve aussi une critique plus ou moins voilée des coutumes des Grecs, qui se trompent dans l'interprétation de tel ou tel passage de la Bible, qui célèbrent Noël le 6 janvier et non le 25 décembre comme on le fait à Rome et chez les moines latins. Jérôme ne laisse pas passer une occasion de rappeler à ses confrères, qu'ils sont des Occidentaux et qu'au moins dans leur monastère ils constituent une famille qui parle la même langue et qu'anime le même esprit [3].

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas aussi des Orientaux parmi les disciples de Jérôme. Le contraire aurait été surprenant.

1. JÉRÔME, *Epist.* 51, 1. Cfr *Contra Joan. Hierosol.* 41 ; PL, XXIII, 395.

2. JÉRÔME, *ibid.* 42. Il n'est pas extraordinaire de trouver des moines qui ne soient pas encore baptisés. Rufin lui-même a reçu le baptême dans le monastère de Chromatius à Aquilée.

3. Cfr G. MORIN, *Études, Textes, Découvertes*. Contribution à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles. Maredsous, 1913, p. 220-293 : *Les monuments de la prédication de saint Jérôme.*

Mais il ne semble pas que ces recrues soient aussi nombreuses chez les hommes que chez les pieuses femmes qui se groupent autour de Paule. Pour ce qui concerne ces dernières, nous savons qu'elles viennent de toutes les provinces et qu'elles sont réparties en des groupes correspondant à leur rang social bien que toutes soient soumises à la même discipline [1]. Moins nombreux, les moines demeurent plus rapprochés les uns des autres ; mais il est probable qu'à l'occasion Jérôme tient compte des besoins personnels de ses frères de langue grecque et s'adresse directement à eux en grec pour qu'ils puissent le comprendre. C'est du moins ce que suggère le début d'une homélie sur le psaume 143, selon l'interprétation qu'on en donne couramment : « *Propter eos qui ignorant linguam Latinam licet multa de evangelio dixerimus, tamen debemus et de psalterio quaedam dicere : ut aliis saturatis alii jejuni non redeant* ». La signification de ce texte n'est pas parfaitement claire mais il semble que l'homélie latine et l'homélie grecque destinée aux Orientaux se suivent au cours de la même cérémonie [2].

La délicate charité de saint Jérôme nous touche ici d'autant plus qu'elle l'amène à abandonner la pratique accoutumée. Nous avons vu jusqu'ici Jérôme entouré de Latins. Le monastère de Bethléem nous est apparu comme une espèce d'oasis romaine au milieu d'un peuple étranger. C'est un fait rare, une concession à des habitudes fortement enracinées, que de trouver un Jérôme qui consente à parler grec pour de pauvres frères ignorants. En dehors de là, sa pensée ne s'occupe que des problèmes de l'Occident et s'exprime en termes occidentaux. Les années passent ; les amitiés anciennes sont brisées l'une après l'autre par les exigences de la vie ou par la mort. Le savant exé-

1. JÉRÔME, *Epist.* 108, 20.

2. Le sens le plus naturel de la formule de saint Jérôme paraît être celui-ci : Je viens de parler en latin de l'Évangile, et maintenant je vais parler en grec sur le psautier pour ceux qui ne savent pas le latin. Cependant le sermon sur le psautier est en latin, et il est difficile de le regarder comme une traduction. Notre texte devrait donc être interprété : Après avoir parlé en grec sur l'Évangile, je vais parler en latin sur le psautier. Mais on s'étonne alors de la priorité donnée au sermon grec, devant un auditoire dont la plupart des membres sont latins.

gète, le traducteur infatigable ne cesse pas un instant de porter ses regards vers Rome, l'Italie, la Gaule, pour apprécier ou pour critiquer. Jusqu'à la fin, ses relations le mettent en contact avec le monde latin, et il semble même que l'Orient lui devient de plus en plus étranger.

Autrefois à Constantinople, il avait eu l'occasion de voir les principaux représentants de la grande pensée théologique de son temps : Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium. A Alexandrie, il avait été le disciple de Didyme.

Il ne pense pas un moment à leur écrire ou à lire leurs œuvres théologiques ; c'est à peine s'il les cite en passant dans ses lettres et dans ses commentaires. Le *De viris illustribus*, en 392, rappelle leurs noms et leurs ouvrages ; il signale de nombreux Orientaux, mais c'est souvent d'une manière vague ou qui ne dénote pas une connaissance personnelle des hommes ou des livres. Seuls Épiphane de Salamine, Jean de Jérusalem, Théophile d'Alexandrie jouent un rôle dans sa vie intellectuelle. Il a connu personnellement les deux premiers avec lesquels il a eu de longues relations, mais, s'il a admiré Épiphane, il se brouille avec Jean. Quant à Théophile, ce sont les hasards de la controverse origéniste qui l'ont mis en rapport avec lui, et l'ont amené à se faire, pour le monde latin, le traducteur de quelques-unes de ses lettres. Les controverses achevées, Théophile disparaît de son horizon sans laisser aucune trace. Inutile de parler du jugement qu'il porte sur Jean de Constantinople : il ne voit en lui que l'adversaire d'Épiphane et de Théophile; sans chercher plus loin, il le déchire à belles dents.

* * *

La grande œuvre de Jérôme, celle qui donne à sa vie laborieuse sa pleine signification, est la traduction du texte hébreu de la Bible, avec les commentaires qui sont plus ou moins destinés à l'expliquer et à la justifier. Cette traduction, il est à peine besoin de le dire, est faite pour l'Église latine, et dans l'esprit de son auteur, elle doit remplacer les versions anciennes faites d'après les Septante. Un sentiment profond de l'importance de cette tâche a rendu Jérôme injuste à l'égard de la vénérable traduction grecque. Dans son estime aveugle et exclusive du texte hébreu,

il semble avoir oublié que les Septante l'avaient déjà eu pour point de départ et que, somme toute, lui-même s'était contenté de marcher sur leurs traces. Il a voulu considérer le texte hébreu comme entièrement exempt d'erreur, sans se rendre compte de l'existence de variantes suffisantes à prouver qu'il n'avait pas été à l'abri des corruptions [1]. Il est vrai que le monde latin a commencé par faire mauvais accueil à la traduction nouvelle qui contrariait d'anciens usages et brisait avec une tradition déjà longue. Il est vrai encore que, comme toutes les œuvres humaines, la version de saint Jérôme n'est pas sans défauts. L'Église latine, pour qui il travaillait, a fini par reconnaître ses mérites en le déclarant authentique par la voix du concile de Trente.

Quant aux commentaires destinés à expliquer et à justifier la traduction nouvelle et même à donner aux Occidentaux l'interprétation des Livres Saints qu'ils ne possédaient pas encore dans son ensemble, ils représentent pour nous la partie sinon la plus vivante, du moins la plus considérable de l'œuvre de saint Jérôme. Les plus anciens ne sont que des traductions ou des adaptations du grec. Petit à petit ils deviennent plus personnels. Après avoir traduit des homélies d'Origène, Jérôme s'enhardit à composer des œuvres originales. Jamais pourtant il ne consent à se rendre complètement indépendant de ses modèles grecs et nous ne pouvons pas lui donner absolument tort, surtout lorsque nous nous rappelons que, sans lui, une partie importante de l'exégèse orientale nous resterait inconnue. Là comme ailleurs, il pense à ses compatriotes d'Occident ; c'est pour eux qu'il travaille sans se lasser [2].

1. Cfr Jérôme, *In Eccl. comm.*; PL, XXIII, 1050; *In epist. ad Galat. comm., Praefat.*; PL, XXVI, 309; *Epist.* 61, 2; 8, 1; *In Matth. comm. Praefat.*; PL, XXVI, 15-18. Voir F. Cavallera, *Saint Jérôme et la Bible* dans *Bulletin de littér. ecclés.*, XXII, 1921 ; L. Fonck, *De Hieronymo interprete ejusque versione quid censeant auctores recentiores*, dans *Miscellanea Geroniminana*, Rome, 1920 ; p. 69 sv. ; A. Condamin, *Un procédé littéraire de saint Jérôme dans sa traduction de la Bible*, *Ibid.*, p. 89-96.

2. Cfr Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, 1, 16; PL, XXIII, 409-410. « Commentarii quid operis habeant ? Alterius dicta edisserunt, quae obscure scripta sunt, plano sermone manifestant : multorum sententias replicant et dicunt : Hunc locum quidam sic edisserunt, alii sic interpretantur : illi sensum suum et intelligentiam his testimoniis, et hac nituntur ratione

Toutes les controverses occidentales l'intéressent et il y prend parti. Dans l'histoire générale du christianisme, ces controverses sont peut-être de peu d'importance : c'est en Orient que les grands problèmes théologiques continuent à se poser et à provoquer des recherches nouvelles. Pour être relativement calmes, les années qui s'écoulent entre 381, de la fin du concile de Constantinople, et 428, date du premier éclat de Nestorius, ne sont pas dénuées d'activité ni d'intérêt. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste développent leurs idées christologiques, les apollinaristes de leur côté multiplient leurs ouvrages en les couvrant des noms les plus illustres du passé chrétien. Les ariens poursuivent, plus ou moins dissimulés, leurs offensives ; les messaliens s'insinuent ici ou là. Cyrille d'Alexandrie compose ses premiers travaux exégétiques et écrit sur la Trinité. Rien de tout cela ne retient l'esprit de Jérôme, dont le regard demeure obstinément fixé vers l'Occident. Sur la Trinité, il a pris position du temps de saint Damase, dans les lettres 15 et 16 dont nous avons parlé. Il n'y revient plus : Apollinaire reste à ses yeux un exégète bien plus qu'un théologien ; c'est comme exégète qu'il continue à le citer dans ses commentaires. Par contre si les lucifériens se mettent en état de schisme, il rédige contre eux un *Dialogue* non sans traiter avec bienveillance leur chef Lucifer de Cagliari, un des plus ardents défenseurs du dogme de Nicée [1]. Plus tard il écrit contre Jovinien qui condamnait la pratique de la continence et celle du jeûne, et il le fait avec tant de vigueur que son ouvrage provoque le scandale jusqu'à Rome ; contre Vigilantius, qui a critiqué certaines pratiques de dévotion comme le culte des reliques. Le moindre événement religieux qui a l'Occident pour point de départ le met en mouvement ; et une fois parti, il est incapable de s'arrêter. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que la controverse origéniste. Il suffit, pour en provoquer les premiers éclats à Bethléem, de l'imprudente démarche d'un certain

firmare : ut prudens lector, cum diversas explanationes legerit, et multorum vel probanda, vel improbanda didicerit, judicet quid verius sit : et quasi bonus trapezita, adulterinae monetae pecuniam reprobet ».

1. La date de l'*Altercatio Luciferiani et orthodoxi* est controversée. Cfr F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. II, p. 18-19. Selon Cavallera, l'*Altercatio* daterait des années 377-379 et aurait été écrite par Jérôme au cours de son second séjour à Antioche. Cfr *De vir. illustr.*, 135.

Atarbius qui, en 393, se met à requérir des signatures contre Origène [1], dont l'orthodoxie est mise en cause, et, sans réfléchir davantage, Jérôme qui jusqu'alors a admiré en Origène l'infatigable commentateur des Écritures, s'aperçoit que sa théologie est dangereuse pour la foi. Il donne la signature demandée, se brouille avec Rufin, fait part de son évolution à ses amis de Rome. La première escarmouche ne tarde pas à s'aggraver, car Rufin, revenu en Italie, a l'imprudence de traduire en latin l'œuvre capitale d'Origène, le *De Principiis*, non sans prendre d'ailleurs le soin de l'édulcorer à l'occasion. Là-dessus l'Occident s'émeut, et Jérôme se charge d'attiser l'incendie. Il écrit à ses amis ; il dénonce les erreurs volontaires de la traduction de Rufin ; il compose une apologie contre l'ami d'autrefois devenu son irréductible adversaire, il se met à son tour à traduire le *De Principiis* en éclairant cette fois d'une vive lumière, voire en les exagérant, les erreurs d'Origène ; il communique jusqu'en Espagne, au prêtre Avitus sa nouvelle traduction, qu'il accompagne d'une lettre sévère [2]. Même lorsque Rufin est mort il ne se calme pas : jusqu'à ce qu'il meure lui aussi, Origène, ainsi que ses défenseurs Rufin, Mélanie, aussi noire que son nom, resteront l'objet de ses attaques. Qu'une erreur nouvelle comme le pélagianisme prenne naissance, elle a à ses yeux un relent d'origénisme dont le vieux docteur alexandrin est responsable. Cependant l'Occident ne tarde pas à se calmer, car il ne comprend pas grand chose à cette querelle de théologiens dont le protagoniste est mort depuis longtemps. Chromatius d'Aquilée [3] et saint Augustin voudraient bien rétablir la paix et réconcilier Jérôme et Rufin. Jérôme reste seul dans sa rancune tenace ; ses correspondants finissent par le laisser faire sans insister davantage. Ils ont à penser à autre chose, en un temps où les Barbares envahissent l'Italie et s'emparent de la ville de Rome. Seul Jérôme est parvenu pour un peu de temps à les intéresser à Origène ; le farouche lutteur doit enfin comprendre qu'il faut en revenir à ses travaux d'exégèse ; c'est ce qu'il fait durant les

1. JÉRÔME, *Apol.* III, 33.
2. JÉRÔME, *Epist.* 124. Lettre datée de 409.
3. JÉRÔME, *Apol.* III, 2 ; PL, XXIII, 458 B.
4. JÉRÔME, *Epist.* 110.

dernières années de sa carrière. Tout en ne passant aucune occasion pour grogner contre Origène, il écrit à Minervius et à Alexandre, deux anciens avocats de Toulouse qui sont devenus moines [1], à des dames gauloises Hedybia et Algasia qui habitent la région de Bordeaux et l'ont interrogé sur un passage de l'Écriture [2], à Ageruchia, une jeune veuve d'origine gauloise [3], à Marcellinus et à sa femme Anapsychia qui l'ont consulté sur l'origine de l'âme [4], à Gaudentius à qui il doit des conseils sur l'éducation de la petite Pacatula [5], à Démétriade sur la virginité [6], à bien d'autres encore [7].

Toutes ces lettres vont en Occident, et ce sont aussi des Occidentaux qui viennent le visiter jusqu'à son dernier jour : Alypius de Thagaste, Oceanus, Fabiola, Orose, pour ne rien dire des messagers de plus humble condition qui lui apportent des lettres et rapportent ses réponses. Il a beau vivre en Orient, résider à Bethléem sans interruption de 385 à 419, l'Orient ne l'intéresse décidément pas. S'il traduit en latin quelques lettres de saint Épiphane et de Théophile d'Alexandrie, ce n'est pas à cause de leur valeur réelle, mais parce qu'elles touchent à des controverses dans lesquelles il est personnellement impliqué.

* * *

Un fait en apparence aussi étrange jette une lumière nouvelle sur la situation de l'Église chrétienne à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve. Sans aucun doute l'unité de l'Église est maintenue en théorie. Il n'y a pas de schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens ; et à ce point de vue la situation est meilleure que durant les années qui ont suivi le concile de Sardique. Rome est le centre où toutes les questions sont éventuellement posées, et c'est de Rome que parviennent dans les provinces

1. JÉRÔME, *Epist.* 119. *Comment. in Matth., Praefat.*
2. JÉRÔME, *Epist.* 120 et 121.
3. JÉRÔME, *Epist.* 123.
4. JÉRÔME, *Epist.* 126.
5. JÉRÔME, *Epist.* 128.
6. JÉRÔME, *Epist.* 130.
7. Signalons par exemple la lettre 129 à Dardanus, sur la terre de promission. Cfr F. CHATILLON, *Locus cui nomen Theopoli est...*, Gap, 1943.

toutes les réponses. Mais souvent en fait les Orientaux s'occupent de leurs propres affaires et les Occidentaux des leurs, et il arrive plutôt rarement que les mêmes problèmes retiennent l'attention des deux groupes. C'est par accident que les controverses pélagiennes sont momentanément débattues en Orient, lors du concile de Diospolis ; elles y laissent peu de trace, et c'est en Occident qu'elles trouvent leur solution définitive, comme elles y avaient trouvé leurs premiers débats. Même des hommes tels que saint Jérôme ne remplissent pas le rôle de médiateur auquel ils auraient paru destinés par leur science, leurs vertus et leur formation spirituelle. Une étude comme celle que nous achevons pose à sa manière toute la question de l'Unité chrétienne.

Gustave BARDY.

Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident.

Circonscrivons tout d'abord aussi clairement que possible les données du problème. Ce n'est pas l'« Incarnation rédemptrice » insérée dans le mystère du temps comme drame du salut, que nous allons considérer ici, mais l'insertion du divin dans l'humain réalisée dans le Christ, statiquement et pour toujours — objet de tant de controverses aux premiers siècles —, ainsi que ses conséquences anthropologiques dans l'humanité tout entière. Notre but est de montrer, grâce à des suggestions fournies par des études récentes, que la doctrine du Verbe incarné est à l'origine de deux conceptions théologiques différentes, qui ont influé considérablement sur le développement de la pensée chrétienne, de la mystique chrétienne, de la liturgie chrétienne, suivant que l'on a mis, ou que l'on n'a pas mis, en Orient ou en Occident, l'accent sur tel élément que nous allons préciser, quoique d'une manière très schématique.

I. Victoire sur la mort.

Pour comprendre ces différences, nous allons partir non pas des grandes querelles christologiques, mais du N. T. lui-même. Le fait anthropologique le plus saisissant de l'histoire du Christ fut sans aucun doute sa résurrection. Sa qualité de Fils de Dieu n'était pas un fait visible. Sa résurrection au contraire fut un phénomène palpable, vu de beaucoup. Dès que saint Pierre ouvre la bouche pour parler aux Juifs après la descente de l'Esprit, il se déclare le « témoin » de ce mystère : « Hommes israélites, Jésus le Nazaréen que vous avez cloué à une croix, Dieu l'a *ressuscité*... Nous en sommes les *témoins* » (Act. 2, 22-32). Pour remplacer Judas, Pierre avait dit, quelques jours auparavant, dans le même sens aux disciples : « Il faut que quelqu'un de ceux qui étaient avec nous pendant tout le temps que le Seigneur entrait et sortait au milieu de nous... jusqu'au jour où il a été élevé au ciel, soit le *témoin* avec nous de sa *résurrection* » (Act. 1, 22). Saint Paul parlerait exactement de même dans son premier discours aux Juifs (Act. 13, 30).

La puissance mystérieuse que le Christ avait manifestée, étant mortel, sur tout ce qui, de près ou de loin ressemblait à la mort : guérisons d'aveugles, de sourds, de boiteux, de paralytiques, puissance qui avait culminé dans trois résurrections, opère définitivement en sa chair avec un éclat indescriptible. Ce ne sont plus seulement des misères corporelles qu'il triomphe, c'est de sa propre mort par la résurrection de sa propre chair. En ceci, il est venu nous annoncer, à nous hommes — et les apôtres se feront les hérauts de cette bonne nouvelle —, le triomphe définitif sur la mort, c'est-à-dire sur le phénomène le plus douloureux, le plus mystérieux et le plus fatal de toute vie humaine. Dès que la pensée chrétienne eût assimilé quelque peu cet événement, dont le témoignage avait été particulièrement éloquent dans les régions parcourues par les Apôtres, elle ne manqua pas d'en souligner toutes les conséquences. Un théologien scandinave, M. Aulén, a fait à ce sujet cette remarque : « Si la note triomphale résonne si fortement à travers la théologie grecque, c'est non seulement à cause de la victoire du Christ sur la mort, mais aussi parce que, cette victoire, étant gagnée d'une manière décisive, devient le point de départ d'une action victorieuse dans le monde de la vie humaine » [1]. Et ce triomphe, dans la vision de la pensée grecque, allait apparaître avant tout comme une intervention immédiate de Dieu (saint Pierre n'avait-il pas dit : *Dieu* l'a ressuscité ?), comme une manifestation du divin dans une nature corporelle, comme une divinisation de celle-ci. Saint Paul dirait aux Colossiens (2,9) que « dans le Christ habite *corporellement* la plénitude de la divinité ». Faut-il se référer ici à la divinisation des mystes dans les religions à mystères ? Ce n'est pas indispensable. La pensée d'un croyant grec excitée par le témoignage apostolique était assez prédisposée à sentir ainsi sans qu'on doive y recourir, comme on a si longtemps voulu le faire [2]. Le fait même de la résurrection du Christ se manifestait donc très tôt, bien avant que la divinité hypostatique du Verbe ne soit nettement définie, comme une prise de possession du divin dans l'humain, et plus particulièrement comme une divinisation de la chair assumée par le Christ, et se prolongeant dans cette extension du corps du Christ qu'est l'humanité régénérée, comme saint Paul s'évertuerait à l'inculquer.

1. G. Aulén, *Christus Victor*, I. Paris 1949, p. 71.
2. L. Bouyer, *Le salut dans les religions à mystères*, dans *Rev. Sc. rel.*, janvier 1953, p. 1 ss.

La foi des premières générations chrétiennes eut, dès les temps apostoliques, à lutter contre les tendances docètes, ensemble de doctrines fondées sur la malice foncière de la matière qui ne pouvait par conséquent être divinisée, mais dont il fallait au contraire sortir : le Christ n'avait pu avoir de vrai corps. Saint Paul, saint Jean protestent déjà contre ces falsifications de l'Évangile, et la théologie du Verbe-chair *(Verbum caro factum)* λόγος-σάρξ est, à sa manière, une réfutation du docétisme et une mise au point de la vérité chrétienne menacée. Le Christ a vraiment pris une chair humaine, il est mort et est vraiment ressuscité. C'est bien la chair qui a été l'objet du relèvement, qui a participé à la glorification, et c'est par cette glorification de la résurrection que la victoire est assurée au monde.

Cet acquis de la lutte antidocétiste fut d'autant plus tenace et plus en vue qu'il était inséré dans les écrits apostoliques ; il fit donc partie très tôt de la catéchèse primitive. Aussi voyons-nous les premières règles de foi, et les premiers symboles mentionner avec précision la conception et la naissance de Jésus (conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie). Conception et naissance miraculeuses, qui, comme la résurrection, porteraient le cachet divin. Le Christ, dans tout ce qui touche au rôle joué par sa chair, est marqué d'un caractère qui s'harmonise parfaitement avec l'affirmation pure et simple de sa divinité : Fils de Dieu, Dieu lui-même, il transfigure, il divinise tout ce qu'il touche. Le pain et le vin de l'eucharistie — son corps (sa chair) et son sang — principes de la sanctification, de la divinisation du chrétien, seront comme les instruments continuateurs de cette puissance.

Au delà de ces affirmations primitives, les premières générations chrétiennes ne se posaient pas encore de questions spéculatives. Préoccupées du retour imminent du Christ, et vivant de cette espérance, elles n'avaient aucune urgence à résoudre des problèmes que la parousie viendrait tirer au clair. Le Christ, Messie annoncé par les prophètes comme Rédempteur et comme Sauveur, était venu parmi les hommes, était entré dans notre vie comme chacun de nous, sorti de cette vie comme nous ; mais il avait triomphé de nos misères et de la mort en transformant notre chair périssable par une résurrection victorieuse, qui nous attendait aussi — le dogme de la résurrection de la chair se trouve également dans les premiers symboles. Cette idée de la victoire sur la mort par la résurrection est devenue l'idée centrale du message apostolique, l'idée du culte chrétien et a laissé des traces profondes particulièrement dans toutes les régions atteintes par la prédication des Apôtres. On connaît

l'ancien tropaire pascal de la liturgie grecque : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, il a foulé aux pieds la mort par sa mort, et a rendu la vie à ceux qui étaient dans les tombeaux », répété un nombre incalculable de fois durant la semaine pascale. Le salut du monde et la rédemption depuis longtemps promise, se sont manifestés par ce miracle éclatant du *Christ ressuscité.*

2. Les deux natures.

Cependant, le problème des deux natures ne pouvait pas ne pas se poser très tôt. A côté de la puissance transfigurante qui s'est manifestée dans le Christ, il y avait en lui les opérations ordinaires de la vie humaine, il y avait la kénose, il y avait la souffrance et la mort. Contre les exagérations dualistes et les premiers tâtonnements de la christologie arienne, les grands docteurs du IVe siècle ont eu à lutter pour conserver intacte la doctrine authentique du Verbe incarné. La tentation était grande de « voir double ».

« Autre n'était pas, écrit saint Athanase, le Fils de Dieu qui était avant Abraham et autre celui qui est venu après lui ; ni autre celui qui a ressuscité Lazare et autre celui qui a interrogé à son sujet. Mais c'est le même qui a dit : « Où repose Lazare ? » et qui l'a ressuscité divinement ; le même qui corporellement crachait en tant qu'homme, et qui divinement comme Fils de Dieu ouvrait les yeux de l'aveugle de naissance ; qui a souffert en chair, comme a dit Pierre et qui divinement a ouvert les tombeaux et ressuscité les morts » [1]. Mais les opérations divines du Christ se manifestent en la chair, et, qui plus est, par le moyen de sa chair assumée. Saint Cyrille d'Alexandrie nous dit : « Nous lisons que, pour ressusciter les morts, le Sauveur n'a pas opéré par la parole seule ou par des ordres dignes d'un Dieu, mais qu'à cet effet il s'est servi de préférence de sa sainte chair comme d'une coopératrice, afin de montrer qu'elle était devenue comme un seul être avec lui, le corps étant, en vérité, son propre corps et non celui d'un autre » [2].

De ces deux écrivains, distants de trois quarts de siècle, le premier, Athanase, appartient à la querelle arienne et au concile de Nicée, le second, Cyrille, aux luttes du nestorianisme — dualité ou

1. *Tome aux Antiochiens*, 7 ; PG, 26, 804-805. Cfr M. Richard, *S. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, dans *Mélanges de Science religieuse*, IV, I (1947), p. 53.
2. *In Ioann.*, 6, 54 ; PG, 73, 577 s.

unité de personne — et au concile d'Éphèse, qui affirma l'unité hypostatique dans le Christ. Mais l'un et l'autre emploient avant Chalcédoine, un langage qui nous paraît, à distance, teinté de monophysisme. Ceci vient simplement de ce qu'il n'est pas possible d'étudier la christologie des docteurs alexandrins sans la situer sur l'arrière-fond que nous avons esquissé tout à l'heure. La transfiguration de la chair du Christ par l'assomption divine est si importante pour ces Pères qu'ils y voient avant tout la garantie de la résurrection de Jésus et du grand message des Apôtres, et qu'ils ont une horreur instinctive de tout ce qui pourrait diviser le Christ. L'Union « Verbe-chair », formule johannique, sera réaffirmée par eux avec toute l'autorité de leur parole. C'est au point que les historiens modernes de la théologie ont pu voir dans cette tendance de la pensée alexandrine une sorte d'apollinarisme répandu un peu partout, avant la condamnation d'Apollinaire lui-même.

On sait qu'Apollinaire de Laodicée († 390), un des grands défenseurs de la foi nicéenne, intensifiait l'union Verbe-chair jusqu'à rejeter l'existence d'une âme intellective dans le Christ, parce que le Verbe était là pour en remplir la fonction. Cette doctrine, contraire à l'Évangile et à la tradition des premiers Pères, fut condamnée à Alexandrie, à Rome et à Constantinople.

Une série d'études toutes récentes ont tenté d'expliquer un langage inconsciemment apollinariste chez saint Athanase, chez saint Cyrille et chez plusieurs autres Pères se rattachant au même courant théologique [1], et leurs auteurs ont cru en trouver la raison dans une anthropologie selon laquelle « devenir homme » était simplement le fait d'un *esprit* uni à un corps humain. Si ce fut le cas pour les docteurs de cette époque, on doit en conclure que la présence d'une âme humaine dans le Christ n'a pas été exclue par eux, mais qu'elle n'a tout simplement pas été l'objet de leur considération, parce qu'ils n'y prêtaient aucune attention dans leur système. Il semble cependant beaucoup plus rationnel d'admettre que ce sont des préoccupations scripturaires et la continuation de la catéchèse apostolique du témoignage de la résurrection, ainsi que l'idée toute johannique du *Verbum-caro* qui les a fait penser ainsi. C'est toujours cet arrière-fond dont nous parlions tout à l'heure : Le Christ ressuscité dans sa chair.

1. Cfr RICHARD, *Art. cit.* et J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne.* Lille, 1951.

3. L'Orient après Chalcédoine.

Le fait est qu'à partir du concile de Chalcédoine, qui proclama dogmatiquement les deux natures dans le Christ — *perfectus Deus, perfectus homo* —, les théologiens soucieux d'orthodoxie ont toujours professé une soumission absolue au nouveau formulaire. Mais il faut noter que la théologie orientale comme telle est toujours restée très attachée à l'ancienne perspective christologique, mettant au premier plan la divinisation de la chair du Christ et de la nôtre par la sienne, sans vouloir, au moins chez les Pères orthodoxes, porter atteinte en aucune manière à la foi chalcédonienne.

Toutes les obstinations des monophysites sont, par contre, venues de leur attachement exagéré aux vieilles conceptions, en lesquelles ils voulaient voir la vraie doctrine cyrillienne. On a fait remarquer que cette tendance est incomparablement plus religieuse, plus mystique que l'autre (les deux natures *ex aequo*), et que par suite « elle est de nature à satisfaire plus complètement les exigences de la conscience chrétienne » [1]

« La théologie de saint Cyrille, a écrit Mgr Duchesne, permet au pauvre laboureur du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, de toucher Dieu en ce monde, sans extase, sans ascèse extraordinaire, et de s'assurer, par ce contact d'où sort une parenté mystique, de sûres garanties pour l'au-delà ; et non pas seulement la garantie de l'immortalité, mais la garantie de l'apothéose » [2].

Nous ne pouvons développer ici l'histoire complexe du monophysisme ultérieur, mais nous sommes d'accord pour dire avec la plupart des historiens que beaucoup de ses formes (comme l'aphtartodocétisme des julianistes) ne sont en somme que le développement outrancier de la théologie grecque, ou tout simplement alexandrine. On a dit, et non sans raison, que pour s'harmoniser avec la théologie cyrillienne, l'empereur Justinien — ou plutôt son époque — avait « déchalcédonisé » Chalcédoine, et on a appelé cette « déchalcédonisation » le néochalcédonisme. Ce serait évidemment faux que d'interpréter cette formule en ce sens que l'Orient aurait toujours conservé le goût du monophysisme. Mais l'Orient a toujours été très attaché à cette tendance, foncièrement bonne, qui cherchait à magnifier l'Incarnation comme une glorification de la chair du

1. G. Bardy, *Le sens de l'Unité dans l'Église et les Controverses du Ve siècle* dans l'*Année théologique*, 1947, p. 158.

2. *Églises séparées*, 1905, p. 40.

Christ, et le triomphe de sa résurrection. Avec saint Maxime le Confesseur, le plus grand théologien byzantin, et même avec saint Jean Damascène, cette tendance continuera de s'affirmer ; elle deviendra la base de la christologie et de l'anthropologie orthodoxes. Le palamisme, qui est la production doctrinale la plus caractéristique de l'Orthodoxie, n'en est que le développement poussé à l'extrême, la lumière thaborique allant jusqu'à faire resplendir les virtualités cachées de notre nature, domptée par l'ascèse. Et toute l'ascèse des Pères orientaux eux-mêmes ne vise au fond qu'à rendre notre nature *translucide* par la pratique de l'*apatheia*, jusqu'à ce que Dieu puisse comme se mirer dans sa propre image, purifiée du péché, et la « déifier ».

Pour en venir à des exemples plus récents, il suffira de se rappeler ici les phénomènes de fluorescence et de luminosité miraculeuses attribuées à Séraphim de Sarov, et de se reporter, par constraste, à la scène du staretz Zossime des Frères Karamasov de Dostoievsky, lors de la douloureuse et surprenante constatation de la putréfaction d'un cadavre, dont la sainteté postulait la merveilleuse conservation.

Il ne faut pas avoir fréquenté beaucoup les liturgies orientales, notamment la liturgie byzantine, pour se rendre compte de l'importance qui y est accordée à la divinisation. Nous avons cité tout à l'heure le tropaire pascal « *Χριστὸς ἀνέστη* ».

Le canon pascal de saint Jean Damascène nous dit encore : « Purifions nos sentiments et nous verrons le Christ resplendissant dans l'inaccessible lumière de la Résurrection... Tout est inondé de lumière... Tu as ressuscité toute la race d'Adam, ô Christ, en sortant du tombeau ; resplendis, nouvelle Jérusalem », etc. On pourrait citer beaucoup d'autres textes, qui montreraient l'attachement doctrinal à la résurrection sous le même aspect. Nous y verrions aussi comment les formules des conciles y sont scrupuleusement respectées. Ceux qui ont lu Soloviev savent ce que signifiait pour lui le « théandrisme », c'est-à-dire la divinisation de l'humanité par l'Incarnation. On ne peut s'abstenir de rappeler encore l'insistance que les littérateurs orthodoxes mettent à souligner la valeur de la fête de Pâques dans la vie et la piété populaires, et du dimanche « pâque hebdomadaire », qu'ils évoquent avec tout un folklore souvent superficiel pouvant nuire à la profondeur du mystère, et qui parfois leur fait oublier le mystère de la Croix, prélude nécessaire de la résurrection. Saint Jean Chrysostome, à qui on ne peut pas reprocher de n'avoir pas mis l'accent sur la Résurrection

du Christ, a cependant écrit, en parlant de la crucifixion du Christ : « ce qui est l'objet de la fête de Pâques »[1]. Les anciens Pères et les liturgies, tant occidentales qu'orientales, l'ont toujours vu ainsi. Mais il arrive au peuple de l'oublier.

4. La christologie en Occident.

L'Occident, lui, est peut-être plus attaché au mystère de la Croix qu'à la résurrection proprement dite. Ceci est-il dû, en partie du moins, à ce que nos régions n'ont pas été parcourues par les Apôtres, et à ce que le « message de la Résurrection » n'ait pas été prêché chez nous (hors de Rome, tout au moins) par des témoins oculaires ? Cette raison n'est pas à rejeter, car il est clair que toutes les communautés de l'Orient méditerranéen ont dû recevoir un formidable choc qui leur est resté de la prédication apostolique, et de son message central du « Christ ressuscité ». Mais il semble bien qu'il faille en chercher aussi une autre cause dans l'absence de préoccupations spéculatives du monde latin en cette époque. Le fait est que les débats christologiques ont peu marqué notre pensée. Tout d'abord, le génie de nos grands docteurs est très différent de celui des orientaux. Les contacts se font sur l'Écriture, non sur la spéculation théologique[2].

Les interventions de saint Léon au concile de Chalcédoine, sur les deux natures du Verbe incarné — *perfectus Deus, perfectus homo* — ont été cependant très déterminantes. Beaucoup de Pères les ont acclamées, et ils ont dit avec emphase que « Pierre avait parlé par la bouche de Léon ». Mais les historiens sont obligés de reconnaître que les disputes christologiques des Orientaux avaient été considérées dans les milieux romains suivant des catégories de pensée et des expressions empruntées au langage de Tertullien (*natura* et *persona*) qui n'étaient nullement celles de l'Orient et totalement inassimilables à ses docteurs, dont les formules étaient à leur tour inintelligibles aux Latins. D'autre part, ceux-ci accentuaient — et cela en accord avec les Antiochiens, ennemis de la théologie cyrillienne — le côté humain du Sauveur.

En Occident, du reste, on s'en tiendrait aux déclarations conciliaires : une seule personne et deux natures, termes simples et clairs

1. *Homélie sur S. Philigone* PG, 48, 752.
2. Cfr l'article précédent de ce fascicule : G. Bardy, *Saint Jérôme et la pensée grecque*, p. 340.

comme une formule de catéchisme, et on n'en demanderait pas davantage. La christologie nous arrivera ainsi en un formulaire tout fait, et, avant elle, nous ne possédions que les éléments non encore élaborés de la catéchèse primitive, des règles de foi, venant s'ajouter aux écrits apostoliques, toutes perspectives dont nous avons hérité dans notre liturgie, et qui y sont demeurées dans de si harmonieuses proportions. Toute l'élaboration spéculative théologique des notions relatives au Verbe incarné nous est restée étrangère. Il est du reste remarquable que les liturgies occidentales ne portent nullement la trace des définitions conciliaires de l'Orient. Pas ou guère d'influence des réactions antiariennes, comme on en trouvera à foison dans les liturgies orientales après le concile de Nicée, ni de précisions concernant l'Esprit-Saint ou les deux natures, selon les trois conciles postérieurs, sauf les quelques antiennes grecques de la Circoncision. Les anciennes oraisons des sacramentaires s'adressent au Père — *Omnipotens sempiterne Deus* — par le Fils — *Per Christum Dominum nostrum* —, suivant la simple recommandation des Évangiles : « Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom » (Jn. 14, 13). Si l'Esprit y est joint, il est mentionné dans une formule très simple « *in unitate Spiritus* ». Pas d'appel à la sainte, consubstantielle et vivifiante Trinité (*Ἁγία Τριάς*), presque pas de prière au Christ. Mais par contre, une insistance continuelle, à partir d'une certaine époque du moins, sur la faiblesse humaine et sur le péché de l'homme, sa misère et la nécessité absolue de la grâce. L'« hérésie » et la contre-hérésie latines, ne seront ni trinitaires, ni christologiques ; elles se concentreront sur la nature même de l'homme et sur le péché ; toutes les luttes et tous les débats tourneront autour de ces objets. Et ce sont elles qui laisseront leur empreinte dans notre théologie, notre liturgie et dans notre spiritualité.

5. Anthropologie occidentale.

Lorsque les Occidentaux se sont occupés de la nature de l'homme, de la chair de l'homme, ils n'ont pas vu en elle, au premier chef, comme les Orientaux, sa divinisation et sa transfiguration (transcendance) ; ils l'ont vue telle qu'ils la sentaient en eux-mêmes (immanence), et, n'étant pas d'accord sur ce sentiment, ils se sont généralement divisés en deux camps. En poussant cette opposition jusqu'à friser la caricature, on pourrait dire que pour les uns elle est bonne, tandis que pour les autres elle est devenue mauvaise, peut-être

pas totalement, mais gâtée par quelque chose. Pour ces derniers si elle devient bonne, c'est parce qu'elle est soutenue par une intervention providentielle de Dieu, laquelle n'est pas à considérer ici comme une divinisation, mais comme un secours, comme un soutien apporté à un faible, comme la guérison apportée à un malade, pour lequel une rechute sera toujours à craindre, comme une « grâce » en un mot. Dieu *conduit* l'homme qu'il a racheté, plus qu'il ne le transforme en lui, et les sacrements seront surtout des remèdes. Les textes de l'Écriture qui seront le plus souvent objet de discussion théologique aux époques de crise seront ceux qui, comme l'Épître aux Romains, parlent justement de cette malice de l'homme et du péché. Car la malice de la nature vient du péché, dont chacun de nous sent la loi dans ses membres, et ne peut se libérer que par la prière, pour obtenir de Dieu son secours. Qui nous dira si, chez saint Augustin, dont on aura reconnu ici la doctrine, il n'est pas resté quelque inconscience manichéenne corrigée, qui, avec la grâce de la conversion, l'a poussé à mettre si heureusement l'accent sur la toute-puissance divine et le don absolu de sa grâce, devant la faiblesse de l'homme ? L'hérésiarque qu'il a poursuivi jusque dans ses derniers retranchements, Pélage, proclamait non seulement la bonté foncière de la nature, mais la possibilité pour elle d'atteindre le salut éternel par ses propres moyens, allant jusqu'à nier la souillure originelle et ses conséquences. On connaît assez la condamnation du pélagianisme et de ses formes mitigées, et on sait aussi tous les développements de l'augustinisme. Il est inutile d'en parler. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est comment la théologie de la grâce extrinsèque de la Réforme protestante n'est, au fond, que la tendance de la théologie occidentale poussée à bout, jusqu'à la mettre en désaccord avec les données équilibrées de la tradition. Lorsque nous parlions tout à l'heure du palamisme comme le cas-limite de la théologie orientale, allant jusqu'à considérer ici-bas comme un terme la transfiguration physique de la nature humaine, nous nous trouvions devant l'extrême opposé de la théologie protestante. Pour celle-ci, toute transformation intrinsèque doit être reculée jusque dans l'eschatologie ; tant que nous sommes dans la vie présente, la tendance profonde de notre nature nous montre que nous ne sommes que des pécheurs, et nous n'avons d'espoir qu'en nous tournant vers la mort rédemptrice du Christ, acte par lequel il a, seul, remporté la victoire.

Si la christologie n'est entrée dans la théologie occidentale, sous la forme des définitions des conciles orientaux, que d'une ma-

nière scolaire, elle y est entrée d'une manière profonde sous son aspect sotériologique. Ce n'est pas tant l'homme divinisé qui fait l'objet de la spéculation, que l'homme sauvé, et dans l'œuvre du salut, le Christ est le pontife, l'intermédiaire obligé, le rédempteur envoyé par son Père qui a triomphé du péché par sa croix. Le problème du salut et de la justification est donc le grand problème théologique de l'Occident. Mais il faut noter que, dans sa perspective, le problème de l'homme est logiquement antérieur au salut. Je m'explique : Pour l'Orient, la considération première est celle de la *divinisation* entrevue par le *fait* de la résurrection du Christ ; l'homme ne vient qu'accroché à celle-ci. Cette différence n'est pas insignifiante, car la divinisation étant essentiellement liée au Christ ressuscité, il s'ensuivra que l'idée de la résurrection sera toujours présente à l'anthropologie orientale. D'où une beaucoup plus grande unité dans tous les problèmes, en raison de leur relation avec ce mystère du Christ. Pour l'Occident, ce sera la considération de l'homme qui primera, l'homme qui devra faire son salut, et qui ne le pourra, suivant l'authentique doctrine du moins, que par le secours constant de la grâce de Dieu, qui nous arrive par l'intermédiaire du Christ-Rédempteur, de ses mystères, de ses sacrements.

Un exemple encore : on sait que la doctrine du purgatoire et celle du jugement sont un point de litige entre Grecs et Latins. La théologie orthodoxe ne considère pas que l'âme est totalement fixée dans son sort au sortir de cette existence. Sans nier absolument le jugement particulier, elle reporte cette fixation définitive au jugement général, à la résurrection de la chair, *in regeneratione*. Pour nous, au contraire, le jugement particulier l'emporte, et il faut avouer qu'on ne voit pas bien ce que vient faire le jugement général. D'où tendance dans notre théologie, et surtout dans notre piété, à ne plus guère nous soucier de ce terme eschatologique, marqué cependant par la résurrection des corps. C'est l'idée de la « résurrection » qui y perd encore un peu dans son prestige. Pratiquement, le chrétien de nos régions, vit sans s'en soucier, et ne songe qu'à son salut au terme de cette vie, à la béatitude de son âme. Pour nous les deux termes : homme pécheur et Dieu auteur de la grâce sont en somme beaucoup plus attachants, plus accaparants que leurs intermédiaires. Aussi ce lien de la Résurrection du Christ qui lie en un faisceau toutes les notions et toutes les réalités théologiques dans le christianisme oriental, les retenant dans un tout harmonieux : mort et résurrection, terre et cieux, hommes et anges, sacrements et culte, assemblée liturgique et vie de prière, monachis-

me et eschatologie, culte des saints et mariologie très profondément rattachées à tout cet ensemble, etc., aura-t-il tendance à se relâcher beaucoup plus facilement dans notre théologie, dans notre piété et dans notre pensée religieuse. Nous avons beaucoup plus facilement que nos frères d'Orient versé dans le séparatisme de tous les éléments de notre vie chrétienne, dans certaines matérialisations alourdissantes, si opposées au fond à la spiritualisation et à la divinisation de notre nature, qu'est venue nous apporter le Christ ressuscité.

Nous devons être prudents, nous, unionistes catholiques, et ne pas trop médire de notre Occident, de ne pas trop céder à la tentation de battre notre coulpe en exaltant nos voisins séparés. Ce n'est cependant pas un péché de dire que, depuis la fin du moyen âge surtout, nous nous sommes laissés entraîner dans un individualisme dont nous souffrons encore, dans des formes rationalistes de pensée religieuse, dans un juridisme étroit qui nous opprime et dont nous avons peine à nous libérer.

D'autre part, le sens du péché et de notre misère nous a rendus prompts à considérer nos déficiences pour peu qu'on nous les signale, et que nous nous en rendions compte. Que n'a-t-on pas fait depuis une quarantaine d'années et avec succès, pour nous sortir de notre moralisme, et ressusciter en notre théologie et notre piété la grande pensée paulinienne, l'idée du Corps mystique notamment, qui a provoqué un renouveau de l'ecclésiologie ? Avec l'ecclésiologie, c'est l'ancienne pensée chrétienne qui est remontée en surface, et à laquelle on s'attache de plus en plus. C'est ainsi qu'il faut interpréter, par exemple, les efforts réalisés par les liturgistes en ces derniers temps, pour revaloriser la fête de Pâques, et qui ont abouti au nouveau rituel que l'on sait pour la nuit pascale. Or, comme on l'a fait remarquer, « parmi les causes qui ont contribué à fixer notre attention sur l'importance du mystère pascal, il faut certainement mentionner l'influence exercée dans notre Occident par les éléments de l'Église orientale que les circonstances de ces dernières décades ont amenés toujours plus nombreux à notre contact » [1].

Mais au fond, c'est la vitalité de notre Église qui nous permet de battre notre coulpe et, tout en restant rigoureusement attachés aux principes dogmatiques, retenus que nous sommes par notre

1. *Vers l'Unité chrétienne*, mars 1951.

magistère, elle nous encourage à combler nos déficiences. La revalorisation du mystère pascal et de tout ce qui pourra donner à la Résurrection du Christ la place qu'elle avait dans la prédication apostolique, mieux conservée peut-être chez les chrétiens orientaux, est le témoignage foncier d'une grande volonté de rapprochement, par le retour aux sources, au sein de notre Église. Après la pénétration de ce mystère, ce sera une autre vérité qu'on approfondira.

D. O. ROUSSEAU.

LIVRES REÇUS

OUVRAGES EN GREC :

C. M. BONIS, *Les hymnes de Sophrone de Jérusalem* (634-638) sur les labeurs de l'apôtre saint Paul. (Theologia). Athènes, 1951 ; in-8, 34 p. — B. C. IOANNIDIS, *L'union des Églises.* Les directives du Vatican aux autorités ecclésiastiques locales. Thessalonique, Triantaphyllou, 1950 ; in-8, 24 p. — Métr. GERMANOS d'Ainos, *Le patriarcat œcuménique et sa compétence pour convoquer des synodes panorthodoxes.* Athènes, 1948 ; in-8, 16 p. — J. O. KALOGIROU, *L'Église catholique orthodoxe et le mouvement œcuménique contemporain.* (Grigorios o Palamas). Thessalonique, 1951 ; in-12, 30 p. — S. P. KOLAXIZELIS, *Légende et histoire d'Agiasos dans l'île de Lesbos, IV.* Mytilène, Phoinix, 1950 ; in-8, p. 311-424, ill. — S. D. LOLIS, *Le problème de l'éducation des Grecs d'Amérique.* Athènes, 1952 ; in-8, 32 p. — *Notes critiques :* Existentialism, S. Kierkegaard. (Theologia). 1949, 8 p. — E. PH., *A propos d'un article du professeur S. Troitsky sur le droit de juridiction du patriarcat œcuménique sur la Diaspora.* (Orthodoxia). Istanbul, Cituri, 1948 ; in-12, 34 p.

THÉODORE N. KASTANAS, *Éducation cinématographique.* Thessalonique, 1953 ; in-8, 77 p. — DOM COLUMBA MARMION, *Le Christ vie de l'âme* (d'après les extraits du chan. Cardolle). Trad. de Polycarpe Xanthakis. Athènes, Kalos Typos, 1953 ; in-16, 230 p. — Mgr G. CALAVASSI. *Comment se pose le problème de l'unité.* Ibid. ; in-16, 28 p.

OUVRAGES EN RUSSE :

Mgr JEAN de Brooklyn, *L'homme et la peur.* New-York, St. Vladimir's Seminary, 1948 ; in-12, 52 p. — *La conscience.* Munich, Mouvement des Étudiants russes chrétiens, 1948 ; in-12, 10 p. — *Deux messages au peuple russe.* New-York, (1949) ; in-12, 6 p.

La doctrine de l'Amour divin dans l'œuvre de Nicolas Cabasilas.[1]

« Qu'est-ce que l'holocauste ? C'est le feu divin qui vient tout incendier ». (S. Augustin).
« L'Amour qui aima premier ». (S. Jean).

Nicolas Cabasilas nous présente l'amour divin sous ses deux faces, semblables mais non identiques : l'amour de Dieu *pour nous* et notre amour *pour lui*. Tournées l'une vers l'autre au début de la création, puis séparées par le drame du péché originel toujours sous-entendu, ces faces se rapprochent à nouveau depuis la Rédemption, jusqu'à se joindre par l'effet d'une attraction irrésistible, parce que providentiellement décrétée. Car l'homme fut créé *à l'image et à la ressemblance*. De là cette *mimesis* dans laquelle la nature humaine assainie, redressée, réconcilée — d'un mot « récapitulée » — imite spontanément, en se l'appropriant, l'amour divin, principe de tout vouloir créé. Toutefois, en tant que d'une essence séparée, elle y garde sa libre disposition propre. La grâce ne sera donc contraignante qu'en subjuguant, dans la personne du Christ, notre volonté effective ; concomitance de deux vouloirs distincts, comme norme idéale à réaliser.

Ce qui détermine une fois pour toutes l'harmonieuse interaction des énergies d'amour ainsi en présence, c'est le fait primordial de l'Incarnation, c'est-à-dire l'avènement du Verbe dans son

1. La présente étude sur le grand liturgiste et théologien byzantin du XIVe siècle, qui vécut en pleine renaissance religieuse de l'Empire d'Orient et dont nous avons déjà publié plusieurs mémoires sur la mystique sacramentaire (v. *Rev. des Sc. philos. et théolog.*, tt. XXIV, XXV et XXVI et *Dieu vivant*, cahier 24), se propose de faire connaître un autre aspect de cette pensée, très personnelle et attachante, à savoir : la doctrine de l'Amour divin. L'exposé, qui paraît ici-même, sera complété ultérieurement par un second article sur les témoins de l'Amour divin, illustration vivante du thème donné. Ainsi pourra être pleinement éclairée, nous l'espérons, la haute figure du maître ancien qui occupe, de droit, une place éminente dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

humanité, prise en charge par le Fils de Dieu de notre nature humaine intégrale. Par lui, le contact s'établira à tout jamais. Uni à cette humanité dans l'Église fondée par l'amour sacrificiel, l'*assumptus homo* sera le *Christ tout entier* emportant après sa résurrection, au ciel de gloire, notre nature librement assumée. Et c'est bien lui-même qui, en tant qu'Agneau de Dieu, révèle ici-bas l'« Amour premier » : *Agapè* ou *philanthropia* des Trois. Ainsi la victime expiatoire prédestinée n'est autre que l'hypostase du Fils, archétype de la race adamite, frappée à son effigie par l'Esprit vivificateur. Pour nos Pères dans la foi, l'incarnation du Verbe, moment unique où le temps s'inséra dans l'éternité, représente non seulement la condition même de notre salut, mais encore le début de cette déification participée, aussi bien générique que singulière. Or cette déification, essentiellement charismatique, est la manifestation la plus éclatante de l'amour divin. Effectivement, seul un immense amour a pu déterminer dans toutes ses modalités cette prodigieuse descente de la Divinité se revêtant de chair, afin de nous communiquer les propriétés de la vie divine.

L'auteur de la *Vita in Christo* a pleinement conscience de l'auguste grandeur du premier avènement, ainsi que de l'abaissement volontaire qu'il signifie pour le Fils. De l'un à l'autre, Cabasilas voit et établit une relation causale. Pour venir jusqu'à nous, celui qui est la « gloire du Père, splendeur de sa lumière » devait inéluctablement s'humilier, s'amoindrir, non pas en apparence mais en réalité. Marchant sur les brisées pauliniennes, le maître byzantin évoquera avec une intense émotion cette « forme d'esclave » acceptée par le Messie Sauveur : premier et lourd tribut, première immolation du divin au service de l'humain et pour son élévation ; premier et magnifique hommage et don de l'Amour pris à sa source même.

Nous reviendrons encore sur cette exinanition, cette « kénose » du Verbe. Rappelons seulement en attendant que celle-ci conditionne, rend seule possible l'échange des natures, base inébranlable de la déification telle que l'entend la patristique grecque. En fils fidèle de son Église, hiérurgique par essence, le mystagogue byzantin considère les sacrements dispensateurs des énergies déificatrices dont l'Esprit-Saint est l'agent, comme le témoi-

gnage initial d'amour apporté sur terre par le Christ Jésus, témoignage efficient de cette amitié divine « qui dépasse toute expression humaine », et « nous fait adhérer au Christ plus intimement qu'à notre propre substance » [1]. Voilà pourquoi Cabasilas appelle les sacrements « portes de la justice, donnant accès à la félicité céleste » (p. 31). Création nouvelle de la nouvelle Loi, ces mystères de l'initiation chrétienne nous font revivre la destinée surnaturelle du Dieu-Homme, Θέος-ἄνθρωπος, et sa mort sur la Croix, rançon du péché, et sa résurrection, annonce de la gloire divino-humaine. D'où la valeur charismatique du baptême, de la chrismation et de l'Eucharistie en particulier.

* * *

Loin de dérober à nos regards la sanglante et salvifique réalité du Calvaire, Cabasilas y insiste avec passion. Mais ce n'est là pour lui en définitive que la suprême marque d'une dilection à nulle autre pareille. En l'exposant avec soin, il aborde la question inévitable du *Cur Deus homo*, mais ici l'accent porte davantage sur le *comment* que sur le *pourquoi*. L'humiliation, les souffrances et l'expiation du Juste sont saisies en quelques traits, vigoureusement mis en relief. Toutefois l'auteur retient et garde invariablement le caractère de majesté qui convient au sort divinement consenti, humainement subi par le Rédempteur du monde. Écoutons son ardente et forte parole, vibrante d'une émotion contenue : « C'est un Dieu qui est mort, c'est le sang d'un Dieu qui a été versé sur la Croix. Quoi de plus précieux que cette mort ? Mais aussi quoi de plus horrible ? » Et cette conclusion, résumant en quelques mots toute une profession de foi : « Voilà à

1. *Vita*, p. 31. — Cette croyance à la primauté de notre appartenance surnaturellement naturelle au Christ est le nerf de toute la doctrine sacramentaire de C. Celle-ci repose sur le postulat suivant : tout ce qui est nôtre (sauf le péché) étant assumé par le Christ, seul il peut nous communiquer dans ses mystères unitifs les énergies appropriées à notre sanctification et cela resserre définitivement le lien, organique en quelque sorte, entre le Verbe créateur incarné et glorifié et ses enfants glorifiés à leur tour. « Il y a, dira C. (en parlant de l'Eucharistie), génération « réelle », communion (ou κοινωνία) au sens propre », p. 113. Voir notre article l'*Eucharistie chez N. Cabasilas* dans *Dieu Vivant*, cahier 24.

quel prix la vraie vie nous fut assurée par la mort du Sauveur » (p. 39)[1].

Le thème tout entier, gravitant autour de l'idée du sacrifice, ainsi que sa présentation sacramentaire, est dominé par le motif sous-jacent du témoignage de « l'amour plus fort que la mort » : de l'amour qui commande tous les actes et toutes les fins, qui en sont inséparables, de la mission du Christ. Absolument incomparable, « dépassant l'entendement humain », comme le proclame l'auteur, il inspire et modèle l'expression même de cette mission unique en commençant par la kénose. Cabasilas découvre dans cette exinanition du Verbe l'invention la plus étonnante du génie de l'amour, puisqu'elle manifeste « le déversement hors de Lui-même de Dieu » par amour pour les hommes. Car, explique-t-il, Dieu, « impassible par nature », ne pouvait leur donner cette marque la plus haute de dilection du véritable Amant : « subir pour eux de cruels tourments ». Ainsi fut-il amené à sa propre exinanition. Dans une page d'une rare puissance suggestive, le Byzantin développe avec ampleur cette idée qui lui est chère. Citons-en la plus grande partie :

« L'amour de Dieu [pour l'homme] était infini mais le moyen de le prouver lui manquait. Alors il invente cette kénose, s'ingénie et se met en état de subir des maux et des tourments et d'être, après avoir convaincu de son amour ceux pour qui il souffrait, à même d'attirer à lui les hommes qui fuyaient la Beauté par excellence, persuadés qu'ils étaient haïs [en raison de leurs péchés]... Il ne se contente pas de se fixer en un lieu et d'appeler à lui l'esclave qu'il a aimé, mais descend lui-même et le recherche ; lui, le riche, il se porte vers la bassesse de notre indigence ; il se présente lui-même, et déclare son amour et prie qu'on le paye de retour. Devant un refus, il ne se retire pas, il ne se formalise pas de l'injure ; repoussé, il attend à la porte et fait tout pour se montrer vrai amant. Il supporte les avanies et meurt » (p. 153).

Ce morceau à méditer offre une indéniable ressemblance, reconnaissons-le, avec certains textes d'Origène où le Christ apparaît

1. Relevons en passant l'acceptation explicite par C. de la doctrine dite de « satisfaction vicaire » de saint Anselme qui en règle générale n'a pas été reçue dans l'Église d'Orient. Cfr *La Vie en Jésus-Christ* (p. 39) dans la traduction de Broussaleux, d'après laquelle sont faites nos citations.

également en serviteur empressé, anxieux d'être entendu, accepté, aimé de ceux pour qui il vient se sacrifier [1]. Attitude en contraste accusé avec l'image, altière et distante, du *Pantocrator* adoptée par le génie byzantin.

Mais où la sensibilité religieuse, si particulière, de Cabasilas s'accuse en plein jour, c'est dans ce tableau final que nous présentons en entier :

Il [le Christ] n'a pas seulement subi les pires tourments, et succombé à ses blessures. Après avoir repris vie, il conserve ces plaies, et en porte les cicatrices sur sa chair ; avec elles il se présente aux regards des anges. Il n'a pas voulu se dépouiller de ses blessures ni renoncer à leurs cicatrices, mais il a estimé devoir les conserver *en raison de son amour pour l'homme, par lui retrouvé grâce à elles, parce que, par ces meurtrissures, il a conquis l'objet de son amour.* Ainsi même, au milieu de sa gloire ineffable, il serait reconnu, longtemps après l'événement, pour celui qui a été crucifié et eut le côté transpercé en considération des esclaves, et ces cicatrices lui tiendraient lieu d'ornements royaux » (p. 154).

Toute cette péroraison, en laquelle l'excès d'humilité du Seigneur s'oppose à son insigne grandeur, voilée à dessein, redessine sous nos yeux l'évangélique figure de celui qui avait dit de lui-même en nous invitant à le suivre : « Je suis doux et humble de cœur » (*Matth.*, 11, 29). Et la seconde kénose — après l'humiliation de la chair — s'accomplira, nous le savons, dans le lavement des pieds du dernier soir terrestre.

Ce n'est pas en son propre nom « devant lequel un jour fléchira tout genou » que vint le Rédempteur. Il fut avant tout le messager du Père, l'annonciateur d'un vouloir commun dans l'Esprit-Saint ; vouloir concentré dans la personne vivante du Médiateur-Pontife. Sa révélation est double, ou plutôt triple : celle de l'amour du Père des lumières pour son Fils monogène, celle de l'amour du Père céleste pour le monde auquel il donna son propre Fils

1. Ce motif paulinien du Christ humilié, du Christ « mendiant », a toute une histoire qui devrait être étudiée de près. Après avoir été adopté par Luther, il s'est étiolé dans le protestantisme, mais a poussé des racines dans l'Orthodoxie russe et aujourd'hui reprend une force nouvelle dans le monde catholique. Voir l'article de M. Moré dans *Dieu Vivant*, cahier 23, sur ses applications en ce qui concerne sainte Thérèse de Lisieux et Léon Bloy.

(*Jean* 3, 16), celle enfin de l'Esprit du Père reposant sur le Verbe fait chair, et déifiant cette chair à jamais sacrée [1], Esprit que le Christ envoya sur terre à sa place, afin de parachever l'œuvre de notre sanctification ici-bas — alliance adoptive ramenant les brebis égarées au bercail, et où la Loi se supprime d'elle-même en l'achèvement de la bonne Nouvelle.

En fait, l'« Amour premier », seul incarné, n'est autre que « le Christ-Jésus maître de nos âmes » conquises de haute lutte, objet de nos désirs, inégalable modèle de « l'amour jusqu'à la mort ». A nous, fortifiés par le souffle de la Pentecôte toujours agissante, de l'imiter pour pénétrer à sa suite en cohéritiers au royaume de la joie sans fin.

En vrai Grec, Cabasilas ne se lasse pas d'exalter l'ineffable beauté vers laquelle déjà l'*Éros* dionysien attirait les âmes de désir. Pour lui, beauté et bonté, attributs divins essentiels, sont des termes équivalents, quasi interchangeables. Mais dans ce contexte toute la lumière irradiante se condense dans la nature humaine du Christ — la nôtre — « en laquelle, dira-t-il avec ferveur, Dieu déposa toute sa richesse ». Haute croyance, héritière elle aussi de la patristique. Et c'est par cette humanité, élevée au degré suprême de ses virtualités, que nous furent communiquées les merveilles de Dieu ; œuvres vives de l'« Amour qui aima premier », nous entraînant dans ce courant charismatique — mystère de foi — qui finit par capter toutes les puissances des cœurs émerveillés.

* * *

Le moment est venu de s'informer, de serrer de plus près la nature intime de ce sentiment omniprésent et omnipotent, tel qu'il figure dans l'œuvre cabasilienne. De toute évidence, il s'agit ici d'un amour *extatique*, d'un véritable *transcensus*, puisque de l'aveu même constamment réitéré de l'auteur, il est « sans mesure ni limite » (ceci rappelle la formule classique de saint Bernard), flot débordant tout rivage terrestre. Il émane

1. On sait que selon les anciens, ce sacre de la Personne — qui est, dans l'Église grecque, le mystère de la chrismation — s'accomplit pour Jésus au baptême du Jourdain, première théophanie de la Trinité.

d'en haut, passe à travers la personne du Sauveur ; issu de l'inépuisable plénitude de l'Un et Trine, il se déverse *ad extra* par bonté pure, comme degré suprême de l'infinie bienveillance divine. Telle fut la manifestation de l'*Éros ecstaticos* chez les premiers docteurs néo-platoniciens qui christianisèrent, en l'adoptant, l'antique concept — Origène et Grégoire de Nysse — bien antérieurement au pseudo-Denys qui fit de cet *Éros* le pôle d'attraction de l'esprit humain dans son ascension-retour au ciel intelligible.

Épuré, approfondi, affiné par des siècles de pensée et de sensibilité chrétiennes, l'*Éros* nouveau ne garda de son ancêtre que cet inaliénable caractère de frémissement nostalgique. Déjà sublimé chez le Socrate-Diotime du Symposion, bien qu'encore sous le signe de l'indigence et avide de possession, l'*Éros pneumaticos* des Pères se transforme à tel point que le désir n'y sera plus jamais égocentrique ou narcissiste. De plus en plus détaché du moi, entièrement aiguillé vers l'autre, il est porté vers le service et vers l'abnégation. A l'école de la Révélation, l'*Éros* chrétien devient la pure offrande de l'âme éclairée par la grâce. Il restera toujours «un feu dévorant», ce que prouve l'expérience millénaire des grands mystiques de l'Orient et de l'Occident [1]. Toute la spiritualité ancienne est garante de cette authenticité. C'est l'*ἔρως ἐνέργεια* de Maxime le Confesseur, auteur des Centuries sur la Charité, et profond interprète de toutes les manifestations-transfigurations de l'être sensible. Ce sont en premier lieu les *Homélies spirituelles* attribuées jusqu'en ces derniers temps à Macaire l'Égyptien, dont s'est abreuvée pendant des siècles l'ascèse mystique du monachisme oriental. Au point culminant de la vie ascétique à Byzance, apparaît le chef-d'œuvre de l'union mystique : les hymnes de l'amour divin de Syméon le Nouveau Théologien, qui vécut à la fin du Xe siècle et au début du XIe,

1. Le primat de l'amour sous toutes ses formes, mais toujours avec la prédominance d'*Éros* sur *Agapè*, reste le propre de toute la mystique chrétienne, éminemment personnaliste. Nous reviendrons à la fin de cette étude sur le prétendu conflit doctrinal entre ces deux figures de l'amour. Rappelons seulement ici l'explosion de l'amour-désir au XIIe siècle en Occident dans toute la spiritualité cistercienne. Cfr P. DUMONTIER, *Saint Bernard et la Bible*.

laissant un souvenir ineffaçable par les fulgurances de son extase pleinement vécue.

Cabasilas, qui écrivait, rappelons-le, près de cinq cents ans après saint Syméon, en pleine renaissance hésychaste où florissait l'oraison effective (dite *monologistos*, ou prière au très doux Jésus), ne pouvait ignorer ces splendides réalisations. Sa doctrine de l'Eucharistie, conçue traditionnellement d'après la symbolique nuptiale, et formant le centre même de sa doctrine de l'amour, est là pour en témoigner. Mais ce docteur de la grâce sacramentelle n'a pas été qu'un simple écho de ses illustres prédécesseurs ; il fut un novateur authentique. Son originalité, sur le point précis de l'amour divin, fondement de tous les charismes, est incontestable. D'abord, cet amour qui est transport ou sortie de soi *(ecstasis)*, il l'implante, sans en changer en quoi que ce soit la propriété spécifique, au cœur bienheureux du Sauveur [1]. Il « christifie » cet amour, pour en faire, par voie de conséquence, l'amour exemplaire. Nous l'avons déjà vu dans les textes cités. Le cœur du Christ étant identifié par Cabasilas avec la tête du Corps mystique, organisme spirituel dont chaque membre en particulier est partie intégrante, son amour se communique à tout participant à la vie des mystères. Et cela se fait par l'opération de l'Esprit, qui met en branle les énergies accumulées en ce tabernacle sacré ; d'où transmission de l'archétype à son image créée, « amour second », imitant l'« Amour premier », suivant de près sa trace dans la voie qu'il nous a ouverte. Nous sommes ici en présence d'un véritable envahissement, à entendre notre auteur qui déclare : « Plus rien ne peut subsister, plus rien ne peut plus être introduit en notre cœur, lorsque le Christ l'emplit et nous enveloppe de toutes parts » (p. 99). Encore une fois, investissement absolu et préparé de loin, déjà imprégné dans la créature-image. Telle une semence jetée dans un terrain fécondé, le germe croît et se développe, évolution naturelle dirigée par la volonté humaine, ce principe dynamique de toute l'anthropologie préaugustinienne. Ainsi

1. Consulter sur la doctrine de la *μακαρία καρδία* chez Cabasilas la substantielle étude du P. SALAVILLE, *Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas* dans les *Échos d'Orient*, 1936, p. 162 sv., et notre article *Le Cœur théandrique* dans *Irénikon*, même année, p. 652 sv.,

l'amour de l'homme étroitement moulé sur l'amour de Dieu « qui est Amour », et le reflétant ici-bas, portera des fruits abondants et pourra atteindre à la cime de la perfection chrétienne. C'est alors que l'inamissible image de Dieu deviendra, dans la créature rachetée et nourrie de la sève divine, l'icone vivante du Seigneur — non plus ressemblance, mais similitude.

* * *

En orientant ainsi l'influence de l'*Éros*, se déversant de la source même du « cœur pur » par excellence dans les cœurs des choisis, l'auteur de la *Vita in Christo* n'isole pas l'action propre de la contemplation qui tend, dans l'Église grecque, à absorber les puissances de l'âme en prière [1]. L'existentialisme pragmatique de Cabasilas, si l'on peut ainsi parler, le préserve d'une telle absorption et ceci nous paraît d'importance. Manifestement le grand mystagogue aspire à l'épanouissement d'une harmonie où l'*Éros* divin inculque au peuple choisi la vertu héroïque des actuations humaines. N'était-ce pas au demeurant la vocation même de l'Adam édénique, énoncée et tant prônée par Maxime le Confesseur ?

Aux yeux de Cabasilas, l'impulsion d'en haut, indispensable pour déclencher et promouvoir l'énergie voulue dans la race humaine déchue et rachetée, doit posséder une force supérieure, s'être instaurée dans les profondeurs même de l'être en devenir, force qui arrache cet être à toute contingence, à toute appropriation, bouleverse et transcende son économie entière. A ce brandon, étincelle divine qui allume le foyer dans l'âme, Cabasilas donne un nom nouveau : non plus *ἔρως* mais *φίλτρον*, mot extrêmement rare, exceptionnel chez les Pères, prestigieux et troublant, parce qu'évocateur d'enchantement et de magie [2],

1. Cette observation s'applique moins à l'Église russe où l'esprit apostolique s'allie davantage à l'ascèse. En étudiant les grandes lignes de la pensée cabasilienne, on peut se demander si le fait (établi par le P. Salaville) de la « laïcité » de l'auteur n'aiguille pas cette pensée dans le sens d'un volontarisme actif qui n'a, d'ailleurs, jamais perdu le sens si byzantin du mystère.

2. Et ne serait-ce pas pour cette raison que le palamite Cabasilas se tient dans son œuvre si loin de l'*hesychia* propre aux moines athonites ?

nom plus que nul autre lié à la substance de la chose désignée à son identité véritable. Or, c'est un des termes les plus usités dans le riche vocabulaire affectif cabasilien (*πόθος*, *φιλία*, *ἀγάπη*). A lui seul, le mot *φίλτρον* est créateur d'images somptueuses, de suavités inconnues ; il suffit pour qualifier la vraie nature de l'amour divin, tel que l'entend le maître byzantin. En lui s'intègrent tous les éléments de sa doctrine, intérieurement unifiée et traversée par ce mystérieux fluide.

Chose curieuse et imprévue, ce *φίλτρον*, tout en éveillant le souvenir de l'*Éros* dionysien, s'apparente à certaines réminiscences bibliques. Non seulement au *Cantique des Cantiques*, sur lequel ont glosé tous les docteurs de l'Église, mais encore à l'amour du « Dieu jaloux », maître de la Vigne qu'il planta, et qui, malgré ses soins tomba en deshérence ; à l'époux d'Israël, nation élue et adultère, maintes fois condamnée comme telle par la voix des prophètes. Sans doute Cabasilas ne se réfère nulle part à cet anthropomorphisme scripturaire ; mais son accent, passionnément personnel invite spontanément à de tels rapprochements. Son érotique s'y accorde plus, avouons-le, qu'avec la métaphysique platonisante des Idées pures.

Autre constatation plus surprenante encore : cet amour éminemment pathétique appartiendrait, nous l'avons vu, au Verbe incarné lui-même, violant de ce fait l'imprescriptible loi de l'impassible nature divine. C'est lui qui fonda la rédemption sur cet appel ardent et nostalgique du désir que l'on trouve dans cette parole de l'évangile : « Je suis venu apporter le feu sur la terre et combien j'ai désiré qu'il s'allume ! » (*Lc*, 12, 49), ce feu de l'amour, dont les langues brûlantes descendirent au cénacle en pluie de charismes sur l'Église, née de l'eau de l'humilité et du sang du sacrifice.

Tout concorde pour soutenir la thèse défendue par Cabasilas qui déclare formellement : « C'est bien le *φίλτρον* — fol amour [1] — qui a conduit ici-bas le Législateur ; et son incarnation est

W. Cass, dans l'Introduction à l'édition grecque de la *Vita in Christo*, ne cite qu'un seul texte patristique, celui de Théodoret (école d'Antioche) où ce mot se retrouve appliqué à l'amour des martyrs chrétiens, ce qui nous paraît très significatif.

1. C'est ainsi que le traduit, et avec raison, Broussaleux.

encore un effet de cette Loi de l'Esprit qui seule a infusé aux hommes le véritable amour de Dieu » (p. 163). Emporté par le flot de son émotion, l'auteur de la *Vita in Christo* se répand en de nouvelles invocations, vraie litanie de gratitude éperdue :

« O Bonté ineffable ! Non seulement il nous aime avec une telle fougue, mais encore c'est à ce point, qu'il apprécie notre amour pour lui et fait tout pour conquérir cet amour. Pour qui donc a-t-il fait le ciel et la terre, et le soleil et tout l'univers visible et la beauté du monde invisible... si ce n'est pour attirer vers lui et se faire aimer ? Tout comme les amants les plus fervents, il étale sa sagesse, sa bonté, ses talents pour inspirer l'amour » (p. 164).

Et le *leitmotiv* central se déroulant en vagues successives, aborde à l'aveu de l'appât divin : « Le Christ accepte notre amour comme un don qui le compense de tout ce qu'il nous a octroyé ». Don mutuel, don exhaustif.

Voilà pour les avances du Sauveur, dont l'amour nous est présenté comme anthropocentrique par excellence *ἀνθρωπόφιλτρον* et qui, ainsi que le dit ailleurs Cabasilas, « polarise toutes nos aspirations ». Il n'y aura donc pas, à proprement parler, alternance ou succession, mais coïncidence des deux amours qui se retrouvent face à face dans une rencontre fulgurante. Car « c'est en fonction du Christ qu'a été créé le cœur humain comme un immense écrin, assez vaste pour contenir Dieu même, car l'âme a soif d'infini ». Et cette conclusion, qui met tout au point : « L'œil a été créé pour la lumière, l'oreille pour les sons, toute chose pour sa fin, et le désir de l'âme pour s'élancer vers le Christ » (p. 79). Quelle assurance et quel frémissement dans cette profession de foi, toute théocentrique, mais qui assigne une place de choix à l'amoureuse adoration du Seigneur. L'inextinguible soif du « cerf altéré » (ps. 41) est ici le principe moteur de l'unique désir dont l'âme, appelée avant d'être élue, se trouve investie. L'expression exhaustive en sera, encore une fois, le don de soi, l'objet du désir, tourment cruel et suave des cœurs inassouvis en quête du souverain Bien.

* * *

Ayant déjà montré ces tourments qui n'ont qu'une seule fin, à

savoir la personne du Bien-Aimé, Cabasilas s'interroge sur la possibilité même et sur l'origine d'un tel amour. La réponse à laquelle il revient à mainte reprise est caractéristique de toute sa formation, ainsi que de ses tendances personnelles. Il n'hésite pas en effet à proclamer « qu'on ne peut s'éprendre de quoi que ce soit sans en connaître tout d'abord la beauté », et avec plus de précision encore : « C'est la connaissance qui engendre l'amour » (p. 71 et 75). Rien de plus net. Mais de quelle connaissance s'agit-il ? De toute évidence, non pas d'une connaissance poétique ni même d'intuition à proprement parler, mais d'une expérience vécue *in vivo*. Connaissance autrement plus profonde et réelle, nous dira-t-il, que celle acquise par l'enseignement d'autrui, car connaître expérimentalement c'est atteindre directement l'objet. Alors « sa forme s'imprime dans l'âme et le reflet fidèle de cet objet éveille le désir » (p. 72). Voilà qui est clair ; nous sommes ici en présence d'une *épignose* déjà connue sous ce nom dans l'antiquité chrétienne depuis saint Paul. Ce mot revient également sous la plume de Cabasilas et désigne effectivement une illumination soudaine [1]. Une certaine différence existe cependant entre ces deux épignoses. Celle des anciens spirituels élaborait dans le champ clos de la métaphysique, la *theoria* de la doctrine monastique ; celle de Cabasilas se présente, elle, comme une révélation charismatique *in se*. Elle n'est donc rien autre, en première instance, que la grâce même des sacrements initiateurs, la véritable « forme de Dieu » — *εἶδος τοῦ Θεοῦ*. Moment suprême où, au baptême (*φωτισμός*) « le rayon divin vient toucher imperceptiblement l'âme », lui conférant en cet éclair la connaissance avec l'avant-goût sensible de Dieu. Et c'est bien ainsi que Nicolas Cabasilas entend cette vérité énoncée par lui : « Plus on connaît, plus on aime », la force vive du senti-

1. Cette connaissance « pneumatophore » a été métaphysiquement justifiée, avec une même attache étroite à la doctrine de l'Amour de Dieu, et dans l'école du désert chez Évagre le Pontique, et chez Maxime le Confesseur. Ajoutons que l'identification de connaître et d'aimer, familière à ces maîtres, se retrouve au moyen âge cistercien chez Guillaume de Saint-Thierry dans sa célèbre phrase « *amor intellectus est* ». Cfr, sur ce dernier, les importantes études de dom Déchanet, à qui l'on doit les premiers rapprochements entre cet ami de saint Bernard et les docteurs grecs.

ment se manifestant selon le degré de perception du sujet. De là cette autre formule très cabasilienne : « L'amour est en équivalence avec la beauté qui l'inspire ». Aussi la véritable connaissance du Christ sera-t-elle chez lui le début de la vie bienheureuse, « pour ceux qui ont été blessés par le divin Époux en personne ». Tout se recoupe ainsi.

D'autre part, le maître qui possédait un sens si délié des réalités symboliques, maintient, en tant que volontariste convaincu, tous les droits de notre liberté optative, et fait de l'amour ainsi conçu une jouissance de la volonté. Mais seuls les grands amants qui aiment passionnément pratiquent en fidélité, à l'exemple du Christ, cet « amour en exercice », comme l'appelle Cabasilas et, qui selon lui « entreprend et accomplit des œuvres dépassant toute imagination ».

Le thème de la *mimesis* se développe ici sur deux lignes convergentes. D'un côté l'état extatique pur, éternel miracle du *philtron*, qui verse aux parfaits amants l'exaltante ébriété : non celle du délire de l'inconscience, mais la superconscience de la « sobre ivresse », cette mémoire des élus [1], vision intérieure, saisie immédiate de l'objet en l'élan-transport qui embrase instantanément l'âme où resplendit le Seigneur », comme le dit Cabasilas, et l'entraîne à suivre le Dieu, incarné, crucifié et mourant.

Donc, voie étroite de l'amour sacrificiel, mais en même temps cet amour déjà transfiguré sera le triomphe du libre arbitre, en lequel consiste, affirme-t-il superbement, « le tout de l'homme ». Tout concourt ainsi à la même fin, à l'union avec le Bien-Aimé. Et cela, parce que, nous explique-t-on, toute amitié humaine, et à plus forte raison la φιλία divine y aboutit nécessairement. Or il va de soi que pour les amis (φίλοι) du Christ, cette

1. Ce motif typiquement oriental, bien qu'ayant son antécédent chez saint Paul lui-même, traverse comme en fil rouge la spiritualité des Pères grecs (à commencer par Grégoire de Nysse), subissant une assez profonde modification aux siècles suivants sous l'influence de l'ascèse strictement monastique. De la formule ancienne, on retient la *sobrietas* (νῆψις), laissant s'évaporer la μέθη ou ivresse pure. Ici reparaît le motif signalé plus haut, de la consubstantialité mystique du Bien-Aimé avec l'ami ; appliquée directement aux grands amants de la chrétienté, il prend toute sa signification et toute sa dimension, accentuant ainsi la nature spécifique de l'*amour de Dieu* originel.

union est plus étroite, plus profonde que nulle autre. Et Cabasilas enchaîne aussitôt, revenant à l'idée qui lui est si chère : « Les esprits des bienheureux... adhèrent plus intimement au Christ qu'à leur propre substance... aiment le Christ plus qu'eux-mêmes » (p. 32) ; pour conclure : « L'union mystique de l'âme avec Dieu dépasse toute comparaison humaine et ne souffre aucune comparaison ».

Puisqu'il en est ainsi, puisque l'amour exemplaire du Christ, tel qu'il nous est présenté dans l'œuvre cabasilienne, est tissé dans la trame, dans l'épaisseur même du dépassement, de l'*excessus mentis* (pris dans le sens de l'« impensable par excès ») on comprend que le docteur byzantin de l'amour de Dieu découvre le modèle parfait de la réponse humaine à l'appel divin chez ces héros du surhumain, les martyrs, ou témoins de la vérité crucifiée. Avec quel émoi et quelle ferveur recherche-t-il en eux les effets surnaturels ! Toutes les fulgurances du *φίλτρον* prouvent par là l'authenticité de cette expérience vraiment plénière, unique en son genre. C'est pourquoi nous avons cru indispensable de mettre en relief cette ultime *πεῖρα τοῦ θεοῦ* qui clôt, sur la note la plus haute, toute la démonstration de la thèse cabasilienne de l'amour de Dieu conçu comme extase du *φίλτρον* [1], et sur laquelle nous reviendrons dans une autre étude.

M. LOT-BORODINE.

1. Au sujet de cette thèse, nous tenons à dire qu'aucun mystique chrétien ne souscrirait à la prétendue incompatibilité d'*Éros* et d'*Agapè* de Nygren et de tous ses disciples protestants. Ces deux aspects de l'amour de Dieu ne sont nullement antithétiques, mais corrélatifs, représentant des moments différents et surtout une tonalité autre. Le climat d'*Éros-philtron* est celui d'une intense nostalgie, inséparable d'une certaine tension émotive, comme nous venons de le voir, au cœur même de l'Homme-Dieu. État parfois douloureux, à force de cette intensité où la langueur qui en découle implique la présence d'une blessure, rendue familière à la langue de toutes les passions amoureuses ici-bas. État qui s'achève dans l'extase de la vie unitive avec la joie parfaite de l'accomplissement, ainsi que nous le montre l'exemple de la mort d'amour dans le martyre. Chez les citoyens de la Jérusalem céleste, *avoir* et *être* se fondant ensemble, l'*Agapè* sera le lieu de rafraîchissement de la paix immuable dans le « face-à-face » béatifique. La doctrine de Cabasilas apporte donc le correctif postulé par les théologiens catholiques à la thèse de Nygren. (Cfr notamment L. BOUYER, *L'École de Lund*, dans *Irénikon*, t. XVII (1945), p. 44 sv. Cfr aussi A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1953, p. 120, note).

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — L'Encyclique que S. S. Pie XII a adressée au monde catholique à l'occasion du centenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception fait mention de l'Église persécutée de l'Est[2].

« Tout le monde sait les tribulations que traverse l'Église en certaines régions ainsi que les mensonges, calomnies et ravages dont elle est victime ; qu'en certains lieux, les pasteurs sont misérablement dispersés, emprisonnés sans motif ou entravés dans leur ministère à tel point qu'ils ne peuvent l'exercer comme il convient. Tout le monde sait enfin qu'en ces contrées, les catholiques ne peuvent avoir leurs propres écoles, ni enseigner, défendre, propager publiquement par la presse la doctrine chrétienne, ni éduquer convenablement la jeunesse selon ses enseignements ».

En exhortant les fidèles à la prière, le Saint-Père invite également les frères séparés à s'unir à ces supplications collectives afin que, par l'intercession de la Mère du divin Rédempteur, l'Église puisse jouir partout de la liberté qui lui est due et que l'unité de tous les chrétiens se réalise.

Un livre blanc sur la persécution religieuse en Ukraine vient de paraître[3]. Il est préfacé par S. Exc. Mgr J. Bučko, visiteur apostolique des Ukrainiens catholiques en Europe occidentale. Sur les 60 millions de catholiques qui subissent aujourd'hui le joug d'un régime hostile, les premières victimes furent cinq millions d'Ukrainiens avec dix de leurs évêques. Tout récemment encore, nous avons signalé combien le Patriarcat de Moscou rencontre de difficultés avec ces nouvelles ouailles[4].

Le journal hebdomadaire *Katholiki*, édité à Athènes, a célébré

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *OR* 27 sept., enc. *Fulgens Corona* ; tr. fr. *DC* 18 oct.
3. *White Book on the Religious Persecution in Ukraine. First Victims of Communism.* Rome, 1953, 114 p.
4. Cfr Chronique 1953, p. 284-285.

son 25e ANNIVERSAIRE et publié à cette occasion un numéro jubilaire [1].

Église en U. R. S. S. — Le *Journal du Patriarcat de Moscou*, nº 6 (juin), rappelle les événements des 8-10 mars 1946 au cours desquels la chrétienté gréco-catholique de l'Ukraine occidentale fut rattachée à l'Église orthodoxe russe. Il s'agit d'une note relative à la fête patronale de la cathédrale de SAINT-GEORGES à Lvov, l'ancienne cathédrale des métropolites gréco-catholiques [2]. Cette note révèle qu'au cours des cinq dernières années l'intérieur de la cathédrale a changé d'aspect. L'archevêque MACAIRE (actuellement chef de l'Église orthodoxe polonaise) avait déjà fait éloigner de l'iconostase les icones de facture « catholique » pour les remplacer par des icones orthodoxes. Sous le gouvernement de l'archevêque actuel de Lvov et Tarnopol, Mgr PANCRACE, l'iconostase lui-même a été modifié. Au-dessus de l'iconostase, le vide béant a été comblé par une boiserie dorée, au milieu de laquelle se trouve placée l'icone de la Vierge de Počaev, ornée d'une auréole d'or et éclairée par des ampoules électriques. Derrière les portes royales renouvelées on a actuellement suspendu un rideau épais (« autrefois manquant »). « Les vases sacrés uniates qui ne correspondent pas au rite orthodoxe ont été remplacés par d'autres du modèle usité dans l'Église orthodoxe. Un œil attentif remarquera encore bien d'autres changements dans le sens orthodoxe » [3].

Le même numéro du Journal contient un compte rendu dé-

1. *Katholiki* du 2 octobre relate la visite que, le 25 septembre, le maréchal PAPAGOS, Premier Ministre du Gouvernement grec, a faite au Pape. Il fut accompagné entre autres par le Ministre des Affaires Étrangères M. STÉPHANOPOULOS. Le nº du 4 septembre annonce le décès à Athènes de la Supérieure du monastère de la Pammakaristos, Mère IRÈNE CALAVASSY.

2. Cfr *ŽMP*, nº 6, p. 58-59.

3. *La Voix chrétienne*, hebdomadaire ukrainien catholique (Munich), du 1er novembre, jour où en 1944 est décédé le métropolite Mgr André SZEPTYCKIJ, publie en grand format une photo de l'église en question, avec en-dessous les mots : « La cathédrale de Saint-Georges à Lvov, témoin de notre gloire et de notre affliction ». — Puisse-t-elle bientôt devenir un témoin de paix et d'unité chrétienne, sans toutefois trop changer d'« aspect » ; à moins qu'on ne désire peut-être y supprimer les petites lampes électriques...

taillé, avec plusieurs photographies, du séjour d'une délégation du patriarcat d'Antioche en U.R.S.S. au cours du mois de mai dernier [1].

Le nº 7 donne un rapport de la délégation russe qui assista à l'intronisation du nouveau patriarche bulgare, le 10 mai dernier. On y trouve aussi quelques pages sur saint SÉRAFIM de Sarov dont partout, en U. R. S. S. comme ailleurs, on a célébré le cinquantième anniversaire de canonisation (19 juillet 1903).

Des PUBLICATIONS ANTIRELIGIEUSES continuent à mettre leurs lecteurs en garde contre les vieux « préjugés religieux ». Selon un article récent du *Krokodil* sur la région de Tichvin, on voit dans beaucoup de maisons, même chez les communistes, des icones placées à la place d'honneur. Même les propagandistes de la « Société des Études politiques et scientifiques » (nouvelle forme de l'union des sans-Dieu militants d'autrefois) se rendent à la messe dominicale, aux mariages religieux de leurs amis et se signent. Le journal se demande ce que font les différents organismes du parti pour éclairer le public et pour libérer le peuple de la superstition. Le *Gosizdat* (Éditions d'État) vient encore de faire paraître un livre profondément antichrétien signé par N. K. AMOSOV et intitulé : *Les origines et le sens réactionnaire du christianisme.* L'A. y donne entre autres une série de conseils détaillés aux propagandistes athées sur la façon de faire des conférences antireligieuses devant les masses ouvrières et paysannes [2].

Le *Journal du Patriarcat*, nº 8 (aout), reproduit la communication suivante parue dans l'*Izvestija* de 18 août :

« A Moscou est rentré de Finlande le Métropolite Nicolas de

1. Cfr Chronique 1953, p. 296.

2. Cfr *CIP* 5 et 15 sept. Notons ici qu'en Allemagne orientale a été répandue au mois d'août une traduction allemande de l'article de P. F. KOLONICKIJ, *La morale communiste et la morale religieuse*, publié en novembre 1951 dans *Le Jeune Bolchevik* (nº 21) et paru ensuite en forme de brochure de 32 pages en juillet 1952 à Moscou, au tirage de 170.000 exemplaires (un long extrait dans *DC* 7-21 sept. 1952, col. 1136-1144). En Allemagne également c'est l'organisation de la jeunesse (*Mouvement de la Jeunesse allemande libre*) qui s'occupe de cette propagande.

Kruticy et Koloma, ayant effectué ce voyage à l'invitation de l'association « Finlande-Union Soviétique ». Il a visité plusieurs villes finlandaises, où il a fait des conférences sur la liberté religieuse en U.R.S.S., sur la vie de l'Église orthodoxe russe et sa lutte pour la paix. Le Métropolite Nicolas a été reçu par le président de la République J. Paasikivi (Tass) ».

Émigration russe.. — A Liège a eu lieu le 20 septembre dernier la CONSÉCRATION d'une nouvelle église russe. Le protopresbytre V. ROMENSKIJ, chef de cette paroisse, a mis en relief dans son allocution que cette construction était le fruit d'une grande solidarité chrétienne ; elle a pu être réalisée grâce à des secours venant de différentes parties du pays.

Le SACRE épiscopal du R. P. GEORGES (Tarasov) de Bruxelles a eu lieu à Paris le 4 octobre.

Une vingtaine de futurs prêtres et diacres orthodoxes — russes, polonais, ukrainiens, bulgares, serbes et roumains — se sont rencontrés à Schmie (Wurtemberg, Allemagne) du 24 au 30 octobre pour examiner avec leurs supérieurs et professeurs certains problèmes qui se posent aux paroisses de réfugiés. L'archevêque PHILOTHÉE de Hambourg assistait à la conférence qui était dirigée par le Dr. von STAA de l'Église évangélique du Hanovre et par le Dr. GALLIN de Munich, représentant du Conseil œcuménique. Notons au nombre des sujets étudiés : Qu'est-ce que l'Orthodoxie ? — Le prêtre orthodoxe dans la paroisse. — L'Église orthodoxe entre le protestantisme et le catholicisme. — Le sacrement de la confession dans l'Église orthodoxe [1].

Allemagne. — Le pasteur Richard BAUMANN de Tubingue, auteur bien connu de deux livres sur des thèmes en relation avec le catholicisme et la primauté papale [2], a été relevé de ses fonctions par décret de la *Landeskirche* de Wurtemberg du 4 août 1953. On lui reproche d'avoir, dans ses idées ouvertement affichées depuis des années, abandonné l'évangile de Jésus-

1. Cfr *SŒPI*, 6 nov.
2. *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel* (1950) et *Evangelische Romfahrt* (1951).

Christ selon la portée biblique et réformée, et cela sur des points essentiels, en les subordonnant à des prétentions et des pensées humaines [1]. Le pasteur Baumann n'exigeait rien moins qu'une réunion avec le siège romain. Le procès a rencontré de l'opposition de la part de certains milieux luthériens qui, tout en désapprouvant les idées baumanniennes, voient dans cette condamnation un excès de discipline en matière de doctrine, comme ce fut aussi le cas lors des discussions soulevées à propos de l'exégèse de Bultmann.

États-Unis. — L'archevêque MICHEL de New-York, chef du diocèse orthodoxe grec des deux Amériques, a entrepris une campagne tendant à la reconnaissance de l'Église orthodoxe aux U.S.A. sur le même plan national que les autres grands groupements confessionnels d'Amérique : protestant, catholique et israélite. Jusqu'ici trois états — New-York, Wisconsin et Massachusetts — ont légalement reconnu l'Église orthodoxe. Reste encore à obtenir l'approbation du Congrès. L'Église orthodoxe aux Amériques compte, selon Mgr Michel, 5 millions de fidèles [2].

Pays-Bas — Les 6 et 7 septembre une CONFÉRENCE DE JEUNESSE convoquée par la princesse WILHELMINE des Pays-Bas a eu lieu au palais Het Loo à Apeldoorn. Le congrès a réuni vingt-cinq représentants de la jeunesse chrétienne d'Europe et des organisations mondiales de jeunesse chrétienne. En conclusion des discussions, les délégués élaborèrent une déclaration en vue d'une action œcuménique assurant une plus grande collaboration et solidarité en matière de responsabilités sociales [3].

1. Dans *Amtsblatt*, Bd 35, nº 36 (4 sept.) ; cfr *HK*, nov., p. 68.
2. Cfr *SŒPI*, 2 oct. L'*Annuaire* des Églises américaines de 1953, publié par le Conseil national des Églises du Christ aux U.S.A., donne pour les États-Unis le chiffre de 2.353.783.
3. Du 13 au 16 oct., en Suisse, à Beguins s/Gland, une conférence de mouvements de jeunesse chrétienne d'Europe s'est occupée des mêmes questions en soulignant la même urgence de collaboration. On a proposé de charger un secrétaire européen de la mission de rester en contact avec le Département de Jeunesse du Conseil œcuménique et avec les conseils nationaux de jeunesse, spécialement en vue d'un renouveau spirituel inspiré par l'étude du thème de la prochaine Assemblée d'Evanston, *le Christ, espoir du monde*. A cette occasion le R. P. Maurice VILLAIN a parlé du catholicisme par rapport au mouvement œcuménique.

La Hollande a aussi son cas « Baumann », *mutatis, mutandis*. Il s'agit du pasteur J. Loos du *Hilversum Convent*, et d'un mouvement Haute-Église dans le calvinisme néerlandais [1]. Suspendu de sa charge pastorale depuis déjà deux ans, le pasteur Loos a été sommé de se prononcer nettement pour ou contre le caractère réformé de l'État et du peuple néerlandais, comme l'entend l'Église réformée des Pays-Bas [2].

Suède. — Le prince Oscar BERNADOTTE de Suède, une des personnalités chrétiennes les plus représentatives de son pays, est décédé au début du mois d'octobre à l'âge de 93 ans. Ami du Dr. John MOTT et du Dr. Carl FRIES, il a, tout comme eux, joué un rôle de premier plan dans les Unions chrétiennes des jeunes gens. Nommé président des organisations de Suède en 1892, il occupa ces fonctions pendant plus de 50 ans.

Relations interorthodoxes.

Dans la lettre du patriarche ALEXIS au patriarche œcuménique ATHÉNAGORE, que nous avons récemment analysée [3], un des points soulevés avait trait à la situation du MONT ATHOS. Plusieurs revues ecclésiastiques d'Europe orientale se sont occupées ces derniers temps de la Sainte Montagne, mettant en relief l'importance qu'ont eue dans le passé des monastères tels que ZOGRAPHOU (bulgare), CHILANDAR [4] (serbe) ou VATOPÉDI, pour le soutien de la vie orthodoxe sous la domination turque. On insiste pour que l'Athos continue à demeurer un centre monastique panorthodoxe, sans distinction de nationalités [5].

Le nº 2 (1953) d'*Ortodoxia*, organe du patriarcat roumain, est entièrement consacré au « PROBLÈME DU MONT ATHOS » [6]. Une première étude (p. 178-205), signée « Ortodoxia », souligne

1. Cfr Chronique 1952, p. 63 et 287.
2. Cfr *PNHK*, 19 sept., p. 4-5, et 3 oct., p. 5.
3. Cfr Chronique 1953, p. 294-295.
4. Cfr Chronique 1953, p. 48.
5. Cfr *Biserica Ortodoxă Română*, nº 2, 1953, p. 219 ss. Aussi *ŽMP*, 1952, nº 6, *La Sainte Montagne de l'Athos*.
6. Sauf le premier article qui commémore les 5 ans de l'élévation à la dignité patriarcale du patriarche JUSTINIEN (Marina).

tout particulièrement le caractère « orthodoxe œcuménique » de la question. Elle rappelle l'état d'autonomie politique et ecclésiastique de l'Athos dans le passé, avec sa population cosmopolite et sa législation propre. Depuis 1912 la Sainte Montagne a perdu de son indépendance tant dans le domaine politique qu'ecclésiastique. Elle se trouve actuellement sous la juridiction immédiate et exclusive du Patriarcat œcuménique. Les rapports hiérarchiques entre les monastères athonites non grecs et leurs pays d'origine sont rompus. Les droits des Églises orthodoxes non grecques sont passés sous silence dans le statut de 1926 et ils sont restés ignorés depuis. Bien plus : « Toutes les mesures prises depuis 40 ans à propos de l'Athos ont annulé son caractère orthodoxe œcuménique pour le transformer en une communauté monacale exclusivement grecque ». L'article attribue à cela la décadence de l'Athos.

L'adhésion, en 1951, au plan Marshall ne constituerait qu'un faux remède. L'A. rappelle ensuite le rôle de l'Église orthodoxe roumaine au Mont Athos. Après les empereurs byzantins, les Roumains ont été les plus grands fondateurs des établissements athonites. Vers 1850, un huitième des terres des deux principautés, soit environ un million d'hectares, appartenait aux monastères « dédiés » roumains (25 couvent, 10 skites et 3 églises) qui soutenaient ceux de l'Athos.

Sur la base de tout ce qui précède, l'Église orthodoxe roumaine pense avoir le droit de formuler les revendications suivantes :

1) L'assurance du libre accès pour les moines roumains et l'éloignement de tout obstacle de nature à empêcher leur établissement stable sur l'Athos.

2) L'assurance pour les moines ainsi établis de pouvoir garder la qualité de citoyen de leur patrie afin que, dans leur pays, ils puissent jouir des droits civils et à l'étranger de la protection de l'État roumain.

3) L'assurance du libre accès pour les pèlerins et les hommes de science roumains qui seraient désireux d'y faire des recherches historiques, iconographiques, liturgiques, etc.

4) La possibilité d'ériger les skites roumains de Prodromos et de Lakkos au rang de monastères « souverains », en leur reconnaissant tous les droits dont jouissent les 20 autres monastères souverains actuels de la Sainte Montagne.

5) La cession du monastère de Coutloumous aux moines roumains, ce couvent étant une fondation roumaine et « la Laure, des Pays roumains ».

6) L'assurance donnée au St. Synode de l'Église orthodoxe roumaine d'avoir le droit de veiller à l'entretien matériel des établissements et des moines roumains de la Sainte Montagne, de même qu'à leur formation et culture religieuses par des moyens appropriés : ateliers, écoles, publications, etc.

L'article se termine comme suit : « En formulant ces revendications fondées sur ce qui vient d'être dit, l'Église orthodoxe roumaine est convaincue que le patriarcat œcuménique appréciera leur bien-fondé et s'arrêtera avant tout aux intérêts supérieurs de l'Orthodoxie et à la bonne entente au sein de l'œcuménicité orthodoxe ».

Quatre autres exposés font suite à cet article : T. BODOGAE : *La tradition de la Sainte Montagne dans la vie des peuples orthodoxes* (p. 206-219, étude bien documentée).

E. BRANIȘTE : *Le rôle de l'Athos dans l'histoire du culte orthodoxe* (p. 220-237).

Gh. I. MOISESCU : *La contribution roumaine à l'entretien du Mont Athos au cours des siècles* (p. 238-278).

Al. I. CIUREA : *Les époques et les aspects principaux de l'influence de la Sainte Montagne sur la vie religieuse des Pays Roumains* (p. 279-294).

Le dernier article se termine par cette phrase qui caractérise bien tout l'ensemble : « L'Athos n'a jamais appartenu à la Grèce, mais à l'Orthodoxie œcuménique tout entière » [1].

1. Voir aussi la critique qu'*Ekklisia* du 15 mars a publié sur un passage de l'article du R. P. Basile KRIVOCHÉINE paru dans *The Christian East* (cfr *Irénikon* 1952, p. 389). L'auteur de cette critique attire l'attention sur un texte des *Actes* de la Conférence des Églises Autocéphales Orthodoxes à Moscou, 1948 (t. II, p. 340), où il est avoué que « l'intolérance des moines non grecs du Mont Athos, surtout celle des moines russes, notamment de certains d'entre eux à la vue étroite, obligea même un hiérarque aussi sublime que fut le Patriarche de Constantinople, Joachim III, à approuver, le 31 octobre 1911, les Statuts mettant sous tous les rapports en évidence la priorité au Mont Athos de la situation juridique de la nationalité grecque, et ceci malgré la prépondérance d'éléments non grecs : Russes, Bulgares, Serbes et Roumains ». Le P. Krivochéine, dans une réponse (*The Christian East*, été 1953, p. 171) explique sa pensée sur le caractère universellement orthodoxe du monachisme athonite. L'A. y

Le *Journal du Patriarcat de Moscou*, nº 8 (août), contient un article de A. VEDERNIKOV, *Sur la question du Prosynode* (p. 47-53). Y sont encore une fois énumérés et détaillés les griefs contre le Patriarcat œcuménique, tels que nous les connaissons déjà par la longue lettre que le Patriarche ALEXIS adressa en mars dernier au Patriarche ATHÉNAGORE [1]. Le Patriarcat de Constantinople n'a pas réussi à convoquer le prosynode panorthodoxe si longtemps attendu et si urgent, parce que, explique cet article, par son attitude autoritaire il a affaibli les liens entre les Églises orthodoxes, de sorte que l'entente est devenue impossible.

Le problème des NATIONALISMES au sein de l'Orthodoxie constitue un sujet de préoccupation fréquente chez nombre d'orthodoxes d'aujourd'hui. Nous en trouvons encore un indice dans un article paru dans la *Nouvelle Égypte* à propos d'un livre édité par le « Conseil suprême des Égyptiens orthodoxes » sur les droits des autochtones. « Là toutefois, y lit-on, où le phylétisme et l'ethnisme apparaissent comme le critère principal des revendications et des droits, ne vit pas le véritable esprit de l'Église. Les enfants de l'Église ne sont pas égyptiens ou grecs, mais enfants sans distinction *phylétique* » [2].

Pantainos, l'organe du Patriarcat d'Alexandrie, a exprimé son indignation et sa tristesse du fait que, selon *Apostolos Andreas* (Constantinople), le patriarche d'Antioche aurait remis au patriarche œcuménique des renseignements sur la situation actuelle du patriarcat d'Alexandrie et qu'à la suite de cela, un exposé de la Commission canonique aurait été lu devant le Saint-Synode sur des questions concernant le patriarcat d'Alexandrie. Tout

souligne même que la Sainte Montagne a, dès ses débuts, dépendu exclusivement de la juridiction du Patriarcat œcuménique. Mais la prospérité spirituelle et l'existence même de ce centre monastique dépendent étroitement de sa nature panorthodoxe. Ce qui ne signifie pas, ajoute l'A., que la composition supranationale du monachisme athonite prive la Sainte Montagne dans son ensemble de la physionomie grecque qu'elle a eue en propre dès son origine. Aussi le P. K. se défend-il d'avoir des sentiments antihelléniques. Ce qui n'est pas si évident chez les auteurs des autres publications signalées ci-dessus. Cfr aussi *ŽMP*, nº 8 (août), parlant de l'« hellénisation de la Sainte Montagne de l'Athos » (p. 52).

1. Cfr Chronique 1953, p. 294-295.
2. Cfr *P*, nº 30, 21 oct.

cela est considéré comme étant susceptible de susciter un « refroidissement dans les relations entre les Églises »[1].

D'autre part, sous la forme d'une correspondance de New-York, le journal du Patriarcat œcuménique lance un nouveau cri d'alarme sur l'état jugé lamentable du patriarcat de Jérusalem : « La grande Église de Sion est menacée de ruine »[2].

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Signalons d'abord quelques publications d'intérêt général :

Roger AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle* (*Revue Nouvelle* de juin, juillet-août, septembre et octobre ; l'A. y étudie entre autres l'influence des renouveaux liturgiques et patristiques sur la théologie catholique et son attitude face à l'œcuménisme).

Mgr Ch. JOURNET : *Primauté de Pierre* dans la perspective protestante et dans la perspective catholique (ouvrage de 153 p., Paris, Alsatia).

F. M. BRAUN, *L'Apôtre Pierre devant l'exégèse et l'histoire* (*Revue thomiste* 1953, II, pp. 389-403).

Charles MOELLER, *Orientations doctrinales et perspectives catéchétiques* (*Lumen Vitae*, n° 3, 1953, numéro sur le thème : *Sens de l'Église*, p. 377-407).

Le n° de juin de *Lumière et Vie* est consacré au thème : *L'Esprit et l'Église* (avec des articles de C. SPICQ, H. TAISSAC, Y. M. CONGAR, M. D. CHENU, G. GRANGETTE, P. MICHALON).

Sous le titre *Grandes leçons actuelles de Byzance*, la revue l'*Art sacré* de mai-juin traite de l'iconographie de l'Église byzantine. On y lit des considérations sur ce sujet des PP. RÉGAMEY, COUTURIER, CONGAR, DUMONT et de MM. P. KOVALEVSKIJ et P. EVDOKIMOV.

L'édition allemande de *Catholica Unio* (Fribourg, Suisse) consacre son numéro de septembre à Vladimir SOLOVIEV (J. SCHNEUWY, Vl. SZYLKARSKI, Ludolf MÜLLER).

1. Cfr *P*, n° 29, 11 oct.
2. Cfr *AA*, n° 115, 5 sept.

La revue espagnole *Oriente* a consacré un numéro spécial (juillet-septembre) à la Roumanie.

Orthodoxes. — Dans *The Christian East,* été 1953, le R. P. Vladimir RODZIANKO écrit sur *The « Filioque » Dispute and its Importance* (p. 151-161).

L'A. ne croit pas pouvoir parler à ce sujet d'une simple « logomachie » (Bulgakov). Non seulement l'Occident, mais souvent l'Orient ont perdu de vue ce dont il s'agit ici. La théologie romaine, suivant laquelle toute opposition au « Filioque » est l'« erreur grecque » ni plus, ni moins, n'a encore rien produit de neuf sur cette question (à quelques exceptions près : *Eastern Churches Quarterly,* VII, 1948 ; *Russie et chrétienté,* 1950, 3-4). L'A. n'y voit pas un signe de progrès pour la théologie ou la vie spirituelle, car pour lui ce problème est de première importance : il constitue la clef de bien d'autres questions. La position occidentale lui semble trop unilatérale et trop isolée d'un enseignement traditionnel plus riche. Après avoir exposé quelques éléments historiques et dogmatiques du débat, l'A. exprime sa conviction que « le problème peut être résolu et le sera de façon satisfaisante pour l'Orient et l'Occident sans aucun compromis et sans aucune diminution de l'importance de la question ». Pour y arriver, il ne faudra pas prendre comme point de départ Photius ou Maxime le Confesseur, ni même Augustin, en restant dans les termes de la discussion orientale-occidentale, mais les problèmes trinitaires eux-mêmes et les auteurs qui portent le mieux la marque de l'époque nicéenne ou même pré-nicéenne.

Dans la *Vie Spirituelle* d'octobre, le P. LAURENTIN attire l'attention sur le livre du P. JUGIE, *l'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale* (Rome, 1952). L'enquête, menée pendant près d'un demi-siècle, a porté non seulement sur des éditions rares mais aussi sur une grande quantité de manuscrits dont le P. Jugie a publié les plus remarquables. Ramenée à ses grandes lignes, elle tient en la constatation suivante : C'est l'Orient qui explicita la doctrine de l'Immaculée Conception en un temps où l'Occident, à la suite de saint Augustin, demeurait fermé ou réticent à cette idée. En Orient, les voix discordantes sont fort rares du IXe au XVe s. alors que la controverse bat son plein chez les Latins. A partir du moment où la

Papauté commence à manifester quelques signes de faveur envers cette doctrine, réticences et négations se multiplient en Orient. Lors de la définition de 1854, les orthodoxes, en bloc, a de rares exceptions près, passent à l'opposition.

« On songe à la part d'irrationnel qui sévit dans le différend entre théologie byzantine et théologie latine, dit à ce propos le P. Laurentin. On se prend à penser qu'à mieux connaître cet aspect de la question, les théologiens qui accomplirent, bien rapidement, le vaste labeur préparatoire à la définition, eussent peut-être trouvé quelque moyen de limiter ces débats. Par une présentation appropriée, par des contacts fraternels, peut-être cette définition, à l'occasion de laquelle le schisme se mua en hérésie, eût-elle pu être l'occasion d'un rapprochement autour de la Vierge Marie » [1].

Dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril-juin 1953, dom J. LEROY, o.s.b., écrit sur *Saint Athanase l'Athonite et la Règle de saint Benoît* en mettant en évidence les traces du code bénédictin dans les statuts élaborés par le fondateur du célèbre monastère cénobitique de Lavra sur la Sainte Montagne (Xe s.) [2].

« (Les fragments) que S. Athanase a insérés dans son hypotypose — écrit le P. Leroy — nous fournissent, en tous cas, la preuve d'un échange spirituel entre le monachisme bénédictin et le monachisme athonite. Au delà de l'intérêt, assurément bien modeste, qu'il présente pour l'histoire du texte de la Règle, cet emprunt d'Athanase

1. Cfr *VS* oct., p. 284-285. L'A. cite encore le texte suivant du prof. ILJIN, de l'Institut de Saint-Denis (Paris) : « L'Église d'Orient peut être fière de ce qu'elle n'a pas appris cette doctrine à l'école de l'Église d'Occident. Il est possible et facile de montrer par une série de travaux historiques comparés que l'enseignement de la parfaite exemption du péché de la Theotokos a toujours existé, spécialement dans l'Église orientale. Il n'y eut jamais de doute à ce sujet ; il y eut seulement une polémique d'École contre l'encyclique de 1854 » (Passage d'une conférence publiée dans le *Messager Catholique Russe* — à présent *La Russie et l'Église Universelle*, 1951, n°4, p. 19). D'autre part, à titre d'information, signalons *Pantainos* (Alexandrie), n° 29 (11 oct.), où sous le titre *La Theotokos et le Vatican*, on critique la proclamation de l'année mariale (1954), en y voyant « une pierre de scandale pour les rapports entre les Églises, puisque le dogme de l'Immaculée Conception n'est pas reçu par l'Orthodoxie ».

2. L'auteur ne semble pas connaître H. G. BECK, *Die Benediktiner Regel auf dem Athos*, dans *Byz. Zeitschrift*, 44 (1951), pp. 21-24.

est comme le symbole de la communion d'idéal qui unissait le monachisme occidental à ses débuts et celui de l'Orient... S. Benoît a pu rendre au monachisme grec quelque chose de ce qu'il lui avait emprunté... Ces mutuels échanges doivent rester comme un gage d'union entre les moines, qui sous des cieux très divers, et en dépit d'une douloureuse séparation, sont les héritiers de cet idéal unique en son principe » (p. 122).

Anglicans. — A l'occasion de la « suspension » du cardinal Étienne Wyszynski, archevêque de Varsovie et Gnesen, Primat de Pologne, l'archevêque anglican de Cantorbéry avait fait une déclaration dans laquelle il était dit entre autres « que les chrétiens de Grande-Bretagne ne manquent pas d'intercéder en faveur de tous ceux qui souffrent et en particulier pour le cardinal et ses ouailles en cette heure d'épreuve ». Le Cardinal Griffin a publiquement exprimé ses remerciements pour ce geste de solidarité chrétienne. Mais le Dr. Fisher (un article du *Catholic Herald* l'appelle un « étrange samaritain ») s'est empressé, bientôt après, de lancer quelques traits contre l'Église catholique. Devant la Convocation de Cantorbéry du 14 octobre, l'archevêque déclara que les catholiques anglais se livraient à de constantes attaques contre l'Église d'État, qu'ils avaient récemment intensifié leur propagande et avaient formulé des revendications plus exclusives que jamais. Ceci fut dit pour annoncer en même temps la parution d'une brochure contre l'Église catholique, sous le titre *Infallible Fallacies*, écrite par « quelques prêtres de la communauté anglicane » et éditée par la Société pour la Propagation de la Connaissance chrétienne (S. P. C. K.). Ce pamphlet avait été recommandé par le Dr. Fisher comme « bref mais effectif, courtois et vite lu ». Il a produit une certaine émotion en Angleterre. Au lieu de susciter de l'animosité contre les catholiques, on s'attend à ce que cette publication, de même que la publicité qu'on fait autour d'elle, contribuent plutôt à stimuler la réflexion au sujet de l'antagonisme croissant entre l'élément protestant et l'élément « catholique » au sein même de l'Église d'Angleterre [1].

1. Même *Punch* s'est intéressé à la chose et publie une caricature bien réussie (28 oct., p. 516).

Presque au même moment, est sortie de presse une autre brochure, *The Pope's Men*, due à la plume du Dr. Nathaniel MICKLEM, congrégationaliste. Ces pages, plus intéressantes peut-être que les précédentes, témoignent du même mélange de respect, d'admiration et d'agressivité. Et voici un bon signe : pour autant que nous avons pu le constater, la presse anglaise catholique ne s'est pas trop énervée, ni précipitée à la réfutation. Avec dignité, elle a signalé quelques méprises et exagérations et elle a médité le reste [1].

L'évêque catholique de Southwark, Mgr COWDEROY a, à l'occasion d'un pèlerinage à Cantorbéry et de la présentation d'une relique de saint THOMAS BECKET venant de Belgique, prononcé un sermon sur le problème de l'unité. « Aujourd'hui, nous sommes plus que jamais éloignés des non-catholiques, par notre foi et croyance, et, hélas, parfois aussi dans l'acceptation de certains principes moraux », a dit l'évêque, tout en se réjouissant cependant des relations d'amitié qui existent à présent entre catholiques et protestants [2].

A ce propos, mentionnons le *Bulletin Anglican*, n° 4, 1953 [3]; le Rév. Charles SHELLS, curé de Saint-Paul de Lorrimore Square (Londres) fait le récit de ses vacances en France avec un groupe de ses paroissiens pendant une quinzaine de jours ; il avait reçu au préalable en Angleterre un groupe de seize jeunes Français, sous la conduite du P. Akerman de la Mission de Paris. « Je pense que ce mois de vie commune nous a vraiment permis de mieux nous connaître et nous apprécier mutuellement. Beaucoup de préjugés se sont évanouis. Quand nous prions pour l'Unité chrétienne, notre prière est désormais plus concrète et plus pressante », déclare le curé Shells.

La revue américaine épiscopalienne (anglicane) *The Living Church* du 30 août, contient un éditorial *The Problem of Rome* qui a reçu l'approbation de nombreux lecteurs et qui a été diffusé par la suite sous forme de tract :

1. Il est significatif que, en quelques jours, une brochure de Joseph CHRISTIE S. J., *Anglicans Anonymous, A Comment on Infallible Fallacies*, Londres, Catholic Truth Society (14 p.), a atteint son cinquantième mille.

2. Cfr *CH*, 25 sept.

3. Le liminaire annonce qu'à l'avenir le *Bulletin* ne sera plus seulement ronéotypé mais imprimé.

Tandis que récemment encore, a écrit cette revue, un synode luthérien se montrait assez disposé à déclarer que l'Église catholique romaine est l'Église de l'Antéchrist, l'attitude de l'Église épiscopalienne est plus nuancée et moins extrémiste. L'évangélisme anglican n'implique pas l'extrême anti-romanisme, comme, d'autre part, le « catholicisme » anglican n'épouse pas nécessairement l'extrême proromanisme. Beaucoup de fidèles « catholiques » (dans l'anglicanisme) souhaitent en dernière analyse l'union avec Rome. D'autres, par contre, sont aussi violemment anti-romains que certains évangéliques, qui considèrent la forme romaine du christianisme comme profondément altérée. Peu nombreux sont ceux qui, tout en restant où ils sont, veulent dès à présent une union avec Rome ; cette attitude serait plutôt déloyale envers le catholicisme anglican et envers le catholicisme romain. Le problème de l'union doit donc se poser dans une perspective plus vaste. On ne peut plus douter aujourd'hui en fait que ce problème ne se pose. L'article s'arrête ensuite aux questions touchant la papauté, à celle de l'infaillibilité surtout, qui serait plutôt un facteur de confusion que d'unité.

« Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, nous souhaitons ardemment la réunion finale avec Rome. Selon nous, le problème romain est le problème-clef de l'unité chrétienne, non seulement parce que la communion romaine est la plus nombreuse mais aussi parce que la papauté a en soi la possibilité *(potentiality)* de devenir à plusieurs égards ce que les catholiques romains prétendent qu'elle est déjà.

La papauté doit être le centre d'unité, le moyen instrumental par lequel anglicans et luthériens, presbytériens et méthodistes, orthodoxes et vieux-catholiques peuvent apporter leurs contributions propres à la vie de l'Église de façon à ne pas exclure les contributions des Églises d'Espagne, d'Italie, de Pologne, d'Irlande et de l'Amérique latine. La papauté doit être ce qu'elle fut une fois, le siège vers lequel les chrétiens du monde entier tournent les regards pour une directive sage et conservatrice de foi, de religion et de morale ».

En terminant, l'auteur de l'éditorial exprime son espoir pour l'avenir, bien que l'Église romaine lui apparaisse encore pour le moment comme une « tour de Babel » dont les constructeurs demeurent sourds à la voix de Dieu.

Signalons aussi l'article du Rme Abbé CHRISTOPHE BUTLER de Downside, *Schism and Unity* (*The Downside Review*, automne 1953, p. 353-371) à propos du livre du Dr. GREENSLADE, *Schism in the*

early Church[1]. L'auteur de l'article annonce la publication prochaine d'un ouvrage *The Church and Infallibility*.

Protestants. — Le Propst ASMUSSEN de Kiel, connu pour son franc-parler au sein de l'Église luthérienne allemande, a posé aux chrétiens évangéliques de son pays huit questions fort nettes[2] :

« La tâche œcuménique s'impose à nous inévitablement. Les progrès réalisés en ce domaine sont sous nos yeux à tous. Mais au lieu d'une Église de Jésus-Christ, on risque de voir se former deux blocs étrangers l'un à l'autre. L'Église catholique va-t-elle s'exclure elle-même ? Sera-t-elle exclue par les Églises non catholiques ? Cette situation est insupportable. Nous autres, chrétiens évangéliques, nous nous trouvons placés devant toute une série de questions de conscience. Quant aux questions catholiques, ce n'est pas à nous d'en juger. Vous aussi, je vous prie, réfléchissez sur les questions suivantes :

1° Sommes-nous prêts à écouter sans réserve le canon biblique tout entier ? Ou bien nous déclarons-nous dispensés de tout lien envers les Livres qui sont considérés comme « catholiques » (Évangile de S. Luc, Actes des Apôtres, épître aux Romains, ch. 1 et 2, épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, à Timothée, à Tite, la 2de de Pierre et celle de Jacques) ?

2° Comment expliquer qu'en Allemagne, l'Église catholique exerce aujourd'hui une action spirituelle autrement puissante que celle des Églises évangéliques ? (Littérature, vocations sacerdotales, fréquentation des offices, esprit de sacrifice, etc.).

3° Comment se fait-il que dans les régions protestantes le Vulgärprotestantismus puisse soutenir l'opinion qu'être évangélique signifie : peu de foi, jamais de pénitence, aucune réparation, rarement prier, rarement à l'église ? Comment se fait-il qu'en même temps nous osons prendre le Vulgärkatholizismus pour *le* catholicisme tout court ? (Espagne, Amérique latine) ?

4° Comment se fait-il que nous ayons peur d'apprendre à connaître le catholicisme tel qu'il est réellement de nos jours ? Pourquoi le considérons-nous encore toujours tel qu'il était il y a quatre siècles ?

5° Comment se fait-il que chez nous, le rejet des doctrines fondamentales du christianisme (Trinité, filiation divine, mort rédemp-

1. Cfr Bibliographie, p. 438.
2. Dans *Christ und Welt*, 31 juillet 1953 ; cfr *HK*, sept., p. 554-555.

trice et tombeau vide, jugement dernier) passent pour des « fautes de gentilhomme » *(Kavaliersdelikte)* en matière de foi, tandis que nous sommes prêts à liquider le catholicisme en bloc avec la formule du XVI[e] siècle ?

6° Comment se fait-il que les Églises évangéliques n'aient jamais jusqu'ici, de par leur office, manifesté d'opposition, lorsque, au nom de l'Église évangélique, l'Aufklärung combat l'Église catholique alors qu'en réalité c'est le christianisme comme tel qui est visé ?

7° Comment se fait-il que nous agissions comme si, nous autres, chrétiens évangéliques, nous étions tous d'accord sur la doctrine de la justification par la foi, alors qu'un étudiant du premier trimestre peut savoir qu'il n'en est rien ?

8° Comment se fait-il que les intérêts politiques et dynastiques qui furent à l'origine de la division de l'Église sont aujourd'hui encore un facteur de séparation de plus grand poids que la doctrine ?

Le Dr. Asmussen ajoute à ceci : « Je n'ai pas le cœur à laisser ainsi aller les choses. La prière de Jésus sera exaucée. Mais il y a des forces à l'œuvre qui, en huit années de paix, ont plus éloigné les Églises entre elles que Dieu, en douze années de persécution, ne les avait réunies ensemble, à gros moyens ».

Les *Una Sancta Rundbriefe* (Meitingen) dont la rédaction est assumée par le R. P. Thomas Sartory de l'Abbaye de Niederaltaich (Bavière) contient dans son numéro de septembre le compte rendu et quelques textes d'une rencontre œcuménique à Stuttgart-Hohenheim où prirent la parole le Dr. Asmussen, les professeurs Fries et Schlier, l'Abbé E. Heufelder, le P. Sartory.

Dans *Verbum Caro*, 25-26, 1953, Jaques Courvoisier, *De la Réforme comme principe critique du protestantisme :*

La Réforme, qu'il ne faut pas confondre avec les tendances « protestantes » issues de l'anabaptisme ou du spiritualisme, a voulu être une *note marginale* dans le contexte de l'Église établie, une question posée à cette Église. Toute idée dénominationnelle, toute idée de maintenir ou de manifester une « tradition réformée » est absente de la pensée de la Réforme.

« La distance que nous constatons entre ce qu'ont voulu être les Églises réformées au XVI[e] s. et ce qu'elles sont devenues de nos

jours doit porter à réfléchir. Je pense que sur ce point, un de nos premiers devoirs est de mettre un point d'interrogation devant l'aspect dénominationnel de nos communautés... »

Notre véritable vis-à-vis est le catholicisme romain. « Le temps a passé depuis le XVI[e] siècle. Aujourd'hui, le fossé est plus profond qu'alors entre les Églises de la communion romaine et nous. Contrairement à ce qui était le cas alors, nous, protestants, faisons aujourd'hui figure d'Églises séparées, et, ce qui est plus grave, nous avons accepté cette séparation. Comme résultat, les protestants d'aujourd'hui ont renoncé à la mission que les réformateurs se sentaient vis-à-vis de l'Église romaine... Les disputes du XVI[e] siècle, la manière mise à part, avaient quelque chose de positif qui nous manque aujourd'hui » (p. 23-24).

Une autre thèse de cette étude est énoncée en ces termes : « La Réforme s'effectue en précisant que dans le rapport Écriture-tradition, l'Écriture a le pas sur la tradition » (p. 20).

Dans le même fascicule : Franz J. Leenhardt, *Des raisons et de la façon d'être protestant* (p. 24-44). L'auteur y signale également une « manière anticatholique d'être protestant (qui) entraîne à rétrécir le christianisme » (p. 26).

Signalons dans *The Student World*, n° 3, 1953, une réaction anglicane (William Nicholls) à un rapport paru dans cette revue (n° 1, 1953) sur l'œcuménisme et l'évangélisme en Amérique latine. L'auteur estime que ce document de la Fédération des Étudiants chrétiens exprime trop nettement un point de vue protestant, encourageant à voir l'Église catholique romaine dans ces pays comme un terrain ouvert à un prosélytisme légitime. « Si nous compromettons notre position en Amérique latine, nous la compromettrons également en Europe et partout » (p. 258).

Cette critique est suivie d'une réponse de Richard Shaull où l'auteur, devant la réalité de la situation religieuse de l'Amérique latine déclare arriver de plus en plus à la conclusion que « l'espoir de faire face à la crise religieuse profonde de l'Amérique latine se trouve dans le développement d'un protestantisme puissant et vital » (p. 262).

Orthodoxes et autres chrétiens. — En juillet a eu lieu

près de Paris une RENCONTRE des mouvements d'étudiants chrétiens russes et anglais. Le mouvement britannique étant interconfessionnel, il se composait d'anglicans, de presbytériens, de méthodistes et d'évangéliques. On avait pris pour thème : la relation entre la Parole de Dieu et les sacrements. La rencontre a duré quatre jours et chacun d'eux était consacré à la position d'une confession. Le *Messager de l'action chrétienne des étudiants russes*, juillet-août, note le succès de ces discussions : « Un délégué méthodiste déclara qu'à dater de cette rencontre il se propose de s'attacher à ramener les méthodistes dans le giron de l'Église anglicane ». Plusieurs presbytériens admirent que pour la première fois ils avaient senti combien leur confession avait perdu par rapport à l'Église anglicane et surtout à l'Église orthodoxe ». Ceci révèle, conclut la revue, combien de telles rencontres sont non seulement désirables mais aussi nécessaires.

VIEUX-CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le 16e CONGRÈS international vieux-catholique s'est tenu à Munich en septembre dernier. Des représentants des Églises anglicanes et orthodoxes y assistaient. Le Conseil œcuménique était représenté par les Rév. R. MAXWELL, J. R. NELSON, J. W. TOMKINS et W. MENN. Le Congrès avait centré ses travaux sur le thème : *Église vivante*. Parmi d'autres orateurs, l'évêque Stephen KEELER de Minnesota (Église épiscopalienne), et l'évêque MEISER de l'Église évangélique bavaroise ont pris la parole à ces assises [1].

Notons dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, juillet-septembre, Urs KÜRY, *Konfession und Ökumene* (p. 129-145) ; et Djoko SLIJEPČEVIČ, *Die serbische Orthodoxie* (p. 151-176), et quelques pages sur les discussions relatives à la fonction épiscopale (p. 154-185).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — La question de l'ÉPISCOPAT a été le thème de la conférence annuelle des *Friends of Reunion* tenue à Cambridge, sous la présidence du Dr. R. D. WHITEHORN, au début d'octobre. Quelque 70 personnes, représentant neuf dénominations, étaient présentes.

1. Cfr *SŒPI*, 2 oct.

« En dépit de bien des faits regrettables et décourageants, affirma le Dr. Whitehorn, on peut dire qu'en examinant attentivement les tendances récentes, un tableau général se dessine qui n'est pas sans espoir ». La décision à prendre par l'Église anglicane en 1955 relative à l'Église unie de l'Inde du sud sera « tout à fait cruciale » pour les relations entre l'Église anglicane et les Églises libres. D'autre part, les conversations qui doivent commencer cet hiver entre l'Église d'Angleterre et l'Église d'Écosse affecteront non seulement ces deux Églises, mais la communion anglicane tout entière, ainsi que les Églises membres de l'Alliance réformée mondiale [1].

L'Église de l'Inde méridionale (C.S.I.). — A une conférence de l'Église unie de l'Inde méridionale tenue dans le diocèse de Madhurai-Ramnad [2] des laïcs ont libellé une RÉSOLUTION qui réclame une forte réduction du pouvoir du clergé dans l'administration diocésaine. On s'attend à ce que, au synode de janvier de cette Église, un des sujets de discussion soit « la croissante anglicanisation » de l'Union indienne. A cette conférence, les laïcs ont demandé les quatre cinquièmes des sièges dans le conseil diocésain et le remplacement par les laïcs, de tous les ecclésiastiques qui ont maintenant une fonction dans les écoles, les orphelinats et autres institutions. Des conférences similaires sont en perspective en d'autres endroits du pays. On attribue à ces tendances la démission du Rt. Rév. Thomas Geoffrey STUART SMITH, qui s'est retiré en Angleterre. Son diocèse de North Kerala comprend beaucoup de fidèles de tradition réformée. L'opposition semble parfois conduire à des procès au sujet des propriétés ecclésiastiques et de juridiction [3].

Le CONGRÈS annuel du CDCP [4], qui a eu lieu les 23 et 24 sep-

1. *Id.*, 16 oct. Au mois d'août a eu lieu devant la radio anglaise une discussion sur ce thème entre le Canon Dr. G. L. PRESTIGE (anglican) et le Rév. E. A. PAYNE (non conformiste) ; cfr *CT*, 14 août.

2. Rappelons que cet Union, constituée en 1947, comprend des congrégationalistes, méthodistes, presbytériens, réformés et anglicans.

3. Cfr *LC*, 18 oct., p. 10.

4. C'est-à-dire le *Conseil pour la Défense des principes de l'Église*, devenu maintenant une commission de la *Church Union*. Vingt diocèses et les grandes communautés d'hommes étaient représentés. Parmi les hôtes, les évêques anglicans d'Oxford et de Malmesbury. Président : le Rév. Harold RILEY, secrétaire de la *Church Union*.

tembre au *Mission House* des Cowley Fathers à Oxford, avait comme thème spécial cette année l'Église de l'Inde du sud. Le Dr. H. E. SYMONDS, CR, présenta une étude détaillée de l'ORDINAL du CSI. Selon lui, les implications théologiques de cet Ordinal ne l'opposent pas au contenu du *Prayer Book;* il constitue même, à certains points de vues, une amélioration par rapport à celui-ci. Mais ceux qui sont ainsi ordonnés ne sont pas considérés à l'intérieur du CSI comme différents des ministres qui, lors de l'inauguration de l'Union, n'étaient pas épiscopalement ordonnés.

L'évêque d'Oxford exprima sa conviction que la reconnaissance immédiate de l'Église de l'Inde méridionale créerait de très grands troubles et malheurs en Angleterre. Il a des doutes sur la validité des ordres du CSI en raison de l'intention. L'évêque de Malmesbury pense que vers la fin de l'intérim (1955) l'élément méthodiste aura acquis une place prédominante dans le sein du CSI. Mais il serait tragique, selon lui, que les Convocations de 1955 n'entreprissent aucune initiative ; il en serait cependant de même si l'on allait trop loin. En Inde on est conscient de ce que l'affaire pourrait diviser l'Église d'Angleterre et on voudrait à tout prix éviter ce mal. D'autres orateurs ont souligné le manque de doctrine. Le Rév. C. SCHIFF, un *presbytre* du CSI (ce mot remplace celui de « prêtre ») a traité de différents aspects de l'Union dans leur évolution actuelle. Le P. F. B. DALBY, supérieur général de la Société de Saint-Jean-l'Évangéliste, remarqua que derrière la question de la validité matérielle des ordres du CSI, il y avait la question plus fondamentale du système théologique qui forme le contexte de ces ordres [1].

Projet d'union en Inde du nord. — Au mois d'août, à Allahabad, le *Negotiating Committee* a, en vue d'une union en Inde septentrionale et Pakistan, achevé le projet qui devra unir les anglicans, les baptistes, les méthodistes (britanniques), les Églises méthodistes épiscopaliennes et l'Église Unie de l'Inde du nord (presbytérienne en grande majorité). Le schéma concerne un million et demi de chrétiens. Trois points ont été à l'étude : 1) l'unification des *ministries ;* 1) l'unification des épiscopats anglican et mé-

1. Cfr *CT*, 2 oct., p. 701.

thodiste ; 3) l'usage libre du baptême des enfants ou du baptême des adultes. « Le schéma représente un effort sérieux en vue de mettre en avant un minimum d'exigences pour que les Églises puissent entrer dans une union organique ». En adoptant l'épiscopat historique on n'insiste sur aucune théorie ou doctrine à ce sujet. Pour l'inauguration de cette Église unie, on prévoit une imposition réciproque des mains [1].

Mouvement œcuménique.

Le fascicule d'octobre 1953 de l'*ER* contient des relations sur les travaux préparatoires d'Evanston, les six commissions d'études ayant siégé en août [2]. Ce sont : Paul S. Minear : *Christ — The Hope of the World ;* K. E. Skydsgaard : *Faith and Order — Our Oneness in Christ and our Disunity as Churches ;* Theodore O. Wedel : *Evangelism : The Mission of the Church to those Outside her Life ;* Paul Abrecht : *Social Questions — The Responsible Society in a World Perspective ;* Werner Kägi : *International Affairs — Christians in the Struggle for World Community ;* Margaret Read : *Inter-group Relations — The Church amid Racial and Ethnic Tensions ;* W. G. Symons : *The Laity — The Christian in his Vocation.*

De plus la Chronique œcuménique a partiellement trait aux mêmes questions : un memorandum entier sur la *Responsible Society ; Our Ecumenical Heritage in International Affairs* par Richard M. Fagley ; *Responses to the Second Report on the Main Theme* par Ralph D. Hyslop.

M. Minear (professeur de théologie néotestamentaire aux États-Unis) se déclare très satisfait du travail de la Commission sur le thème principal d'Evanston. Il attribue les bons résultats surtout à l'esprit dans lequel celle-ci a travaillé et qui est résumé en quatre points : 1) un élan d'espérance puisé dans le culte commun ; 2) la lecture commune de la Bible ; 3) le contact avec les réalités contemporaines concrètes ; 4) disposition à écouter les avis d'autrui plutôt que d'imposer le sien. M. Hyslop, (professeur de théologie

1. Cfr articles du Rév. E. Sambayya dans *CT*, 11 sept. et *LC*, 18 oct. ; aussi Chronique 1953, p. 64.
2. Cfr Chronique 1953, p. 302.

également aux U. S. A.) dégage un *consensus* des critiques faites au deuxième rapport sur le même thème ; il place l'espérance chrétienne non pas dans quelque doctrine sur le Christ mais dans le Seigneur lui-même.

L'article de M. Skydsgaard esquisse d'abord ce qui, d'après lui, fait la théologie œcuménique qui aura à remplacer la théologie comparative et confessionnelle ; il expose ensuite le programme que le *Working Committee* a dressé pour la commission Foi et Constitution : 1) la nature de l'Église à la lumière des doctrines de Jésus-Christ et du Saint-Esprit ; 2) la tradition et l'histoire communes des Églises ; 3) les voies et le sens du culte ; 4) le prosélytisme parmi les Églises-membres du Conseil œcuménique ; 5) les facteurs sociaux et culturels affectant l'unité de l'Église. Finalement il en vient au sous-thème d'Evanston dont la préparation comporte deux points : la revue de la pensée et de l'action des Églises par rapport aux problèmes de l'Unité (le document de Toronto 1950 y occupe une place centrale) ; un projet de rédaction du rapport Foi et Constitution à Evanston. La confrontation des différentes vues sur la façon de guérir les divisions chrétiennes existantes a singulièrement augmenté la difficulté de son élaboration ; c'est donc ici que l'espérance devra intervenir.

Le fascicule s'achève avec le *World Council Diary* et la Bibliographie.

La Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique a publié, comme chaque année, un appel à la prière en vue de la Semaine pour l'Unité Chrétienne, 18-21 janvier 1954. En soulignant la nécessité d'une prière fervente dans le domaine du travail pour l'Unité chrétienne, l'Appel recommande particulièrement tous les préparatifs en cours pour la Seconde Assemblée du Conseil œcuménique d'août 1954. Aux deux oraisons (une de Lancelot Andrewes et une autre du Missel romain : *Domine Jesu Christe qui dixisti apostolis tuis*...) et une Litanie pour l'Unité sont joints des « Sujets quotidiens d'intercession » pour chaque jour de la Semaine :

« 18 janvier : Pour une sincère repentance des divisions qui se perpétuent par notre faute, et pour que la sagesse et la loyauté nécessaire à une vraie repentance nous soient données.

19 janvier : Pour que tous ceux qui travaillent à la réalisation de l'unité chrétienne, et spécialement tous ceux qui poursuivent

des études sur les problèmes de Foi et Constitution, soient guidés par le Saint-Esprit.

20 janvier : Pour que changent d'attitude les ennemis de l'unité chrétienne, soit qu'ils s'opposent activement au Mouvement œcuménique, ou qu'ils acceptent passivement les divisions existantes.

21 janvier : Pour que tous ceux qui sont engagés dans les négociations en vue de l'union d'Églises séparées, réalisent l'unité dans la vérité.

22 janvier : Pour que soient affermis les chrétiens vivant sous la tyrannie et l'oppression ou souffrant des conséquences de catastrophes naturelles, et pour que soient préservées leurs expériences d'unité.

23 janvier : Pour que les Églises trop confortables et trop satisfaites d'elles-mêmes pour avoir souci des divisions, soient purifiées et éclairées.

24 janvier : Pour que les Églises soient encouragées à trouver l'unité en témoignant de l'Évangile, et à annoncer l'amour du Christ à tous ceux qui sont en dehors de l'Église.

25 janvier : Pour que tous les chrétiens aient une vision plus claire de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, que leur foi soit plus profonde, et leur espérance de la venue du Royaume de Dieu dans l'unité parfaite, plus parfaite ».

Des entretiens avec l'Archevêque SPYRIDON, primat de Grèce, avec des membres du clergé et des théologiens grecs ont permis à M. NELSON, successeur du Rév. O. Tomkins au secrétariat de *Foi et Constitution*, d'espérer sérieusement que des délégations importantes seront envoyées par l'Église de Grèce ainsi que par le patriarche œcuménique à l'Assemblée d'Evanston [1].

Apostolos Andreas (Constantinople) du 7 XI — 5 XII publie le rapport du R. P. Chrysostome KONSTANTINIDIS, délégué orthodoxe (avec le R. P. FLOROVSKY) à la réunion du *Working Committee* de Foi et Constitution (Bossey, 11-19 août). La position orthodoxe est marquée par la ligne tracée en janvier 1952 par le Patriarcat œcuménique.

15 novembre 1953.

1. *SŒPI*, 13 novembre 1953.

Bibliographie.

DOCTRINE

André Feuillet. — Le Cantique des Cantiques. (Coll. *Lectio divina*, 10). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 260 p.

Cet ouvrage, qui porte en sous-titre « Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse », continue, en l'approfondissant, l'interprétation du Cantique exposée par M. Robert en son introduction et ses notes du saint Livre dans « La Bible de Jérusalem ». — L'A. replace le texte dans son milieu littéraire authentique, et spécialement dans la littérature prophétique postexilienne, en laquelle le peuple juif, ses malheurs et son rétablissement sont constamment comparés au cas d'une épouse devenue fidèle après de nombreuses infidélités. Il arrive ainsi à donner au Cantique des Cantiques un sens de loin supérieur à tout ce qu'on avait jadis pu en dire. Peut-être toutes ses raisons ne sont-elles pas également convaincantes, mais la méthode employée se révèle heureuse et neuve. Nous sommes décidément en possession d'une vraie théologie biblique, qui apparaîtra ainsi de plus en plus, nous l'espérons, dans les volumes suivants de cette collection si prometteuse. Un parallèle est souvent établi entre le genre littéraire du Cantique et les cantiques de saint Jean de la Croix. Si la comparaison est pédagogiquement utile pour le lecteur, elle laisse tout de même, par son insistance, une impression de gêne : la théologie du grand docteur espagnol, en effet, n'a pas la même résonance que celle de la Bible ni même que celle de la pensée patristique. D. O. R.

M.-E. Boismard. — Le Prologue de saint Jean. (Coll. *Lectio divina*, 11). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 186 p.

Le commentaire du P. B. s'adresse « à tous ceux, prêtres ou laïcs, qui ont la volonté (et le temps) de mieux travailler leur Bible afin de la mieux connaître » ; l'A. a donc évité de donner à son étude une allure trop scientifique, sans négliger pourtant les difficultés du Prologue. La première partie, analyse claire et précise, est philologique et littéraire. L'expression « ce qui fut fait » (Vulgate, v. 3) est jointe au verset 4 ; le *κατέλαβεν* de v. 5 est traduit par « vaincre » et non par « comprendre » ou « recevoir » ; la perspective des vv. 5 et 9 n'est pas encore celle de l'Incarnation ; celle-ci n'est donnée qu'au v. 14. Le Verbe est venu dans le monde par la création (v. 3-5), par les manifestations de la Loi et des Prophètes (v. 9-13), enfin par l'Incarnation (v. 14). Au v. 13 le verbe final est au singulier : *ἐγεννήθη*, se rapportant au Christ ; au v. 14, « plein de grâce et de vérité » se comprend : « plein de grâce et de fidélité », amour miséricordieux et permanence de cette grâce. La deuxième partie dégage la valeur théologique du Prologue que l'A. place avec raison, à la suite du P. Spicq, dans

le schème littéraire des hymnes à la Sagesse (Sap. 9 ; Prov. 8 ; Eccli. 24). Le thème de la Parole est développé dans la perspective des écrits bibliques (Parole et Alliance, spéculations sur la Loi et la Sagesse, Parole subsistante, son rôle dans la création, l'œuvre messianique comme création nouvelle, la Parole comme Vie de Lumière et la nouvelle Alliance). L'étude du P. B. est un heureux essai de l'exégèse récente qui, au delà de l'analyse du détail, prend à cœur de replacer chaque écrit « dans les grands thèmes bibliques qui en forment la toile de fond ». D. N. E.

Sigmund Mowinckel, N. Messel, S. Michelet. — Det gamle testamente (L'Ancien Testament). 1. Loven (Pentateuque), 2. De tidligere profeter (Livres historiques), 3. De senere profeter (Les prophètes). Oslo, H. Aschehoug ; in-4, 432, 459, 834 p.

Trois qualités ont été mises en évidence pour ce commentaire norvégien. 1. Dans la traduction, un essai de rapprochement avec la langue vivante et parlée (landsmål) ; les critiques ont été semblables à celles que doivent affronter toutes les tentatives « démotisantes ». 2. Une application conséquente des principes d'interprétation « cultuelle », où l'on retrouve la pensée souvent discutable, mais toujours ferme et suggestive de M. Mowinckel. 3. Enfin, et surtout, le relief particulier donné aux idées religieuses. Ces valeurs pourraient être plus accentuées encore par la réduction de la critique littéraire, encore un peu rébarbative dans le Pentateuque, et par l'extension des « notes théologiques » des introductions au corps même du commentaire. Ici encore les exégètes scandinaves se sont montrés pionniers (les premières éd. datent de 1930), et on voudrait être mal renseigné en regrettant que cette grande œuvre semble avoir des difficultés à se clôturer. C. D. R.

G. Ricciotti. — Le lettere di San Paolo, tradotte e commentate. Rome, Coletti, 1949 ; in-4, XVIII-579 p.

G. Ricciotti. — Gli Atti degli Apostoli, tradotti e commentati. Ibid., 430 p.

Le savant chan. de Latran et bibliste Ricciotti est connu par son remarquable ouvrage sur l'« Histoire d'Israël d'après les découvertes modernes » et divers commentaires italiens de livres de l'Écriture. Les deux commentaires actuels sont une contribution importante à la vulgarisation de l'histoire sacrée : traduction italienne coulante, éclaircissements courts et précis, qui situent personnages et événements et font comprendre la doctrine apostolique. D. T. B.

Hugh Pope, O. P. — English Versions of the Bible. Revised and Amplified by Rev. S. Bullough, O. P. St. Louis (U. S. A.), Herder, 1952 ; in-8, X-788 p., 10 dl.

Ce livre monumental passe en revue toutes les versions des Écritures en langue vulgaire produites par les peuples de langue anglaises depuis Caedmon (*c.* 670) jusqu'à la *Revised Standard Version* américaine (1952). Le livre, écrit primitivement par le R. P. Pope, vétéran des études bibliques en Angleterre dont on déplore le décès, a été remanié et complété

par le P. B., son disciple, et un éditeur littéraire américain anonyme. Dans la 1re Partie : *Versions anglo-saxonnes et manuscrites* ; dans la 2e : *Les premières éditions imprimées* ; la 3e : *la Version Reims-Douai* et celle dite *Authorized* ; la 4e : *Versions catholiques depuis R.-D.* ; la 5e : *Versions protestantes depuis la Authorized.* Dans deux précieux appendices, nous avons les Préfaces au N. T. de Reims (1582) et à l'A. T. de Douai (1609). Ce sont deux documents admirables et qui valent la peine d'être lus encore aujourd'hui pour leur solide enseignement biblique. Viennent ensuite un appendice de 16 p. contenant la liste de toutes les éditions catholiques des Écritures de 1505 à 1950, un supplément de 26 p. avec les éditions catholiques américaines, une bibliographie de 33 p. et d'excellentes Tables. Nous avons ici une œuvre magistrale et unique, car aucune étude complète n'avait encore été consacrée du côté catholique à la Bible anglaise. Les AA. semblent avoir tout lu. Ils témoignent en général d'une grande objectivité et personne ne leur reprochera d'avoir consacré une place considérable à l'appréciation de l'effort catholique en ce domaine. Le P. P. entreprend avec enthousiasme la défense de la célèbre version de Reims-Douai, alignant citations sur citations pour appuyer son point de vue. Tout ce qu'il dit est très vrai, et cependant, ceux qui ont subi les épîtres des dimanches lues du haut de la chaire selon cette traduction, sont bien obligés de reconnaître qu'elle est très souvent incompréhensible. Cela étant, que valent encore toutes ses autres qualités ? Comme contre-partie la critique des *Authorized* et *Revised Versions* est bienvenue, car il y a longtemps qu'on en attendait une qui fût juste plutôt que complaisante. Le P. P. est juste quoique sévère. — On attendait de notre XXe s. catholique ce tribut à l'effort prodigieux des innombrables Anglais catholiques d'avant et d'après la Réforme qui se sont adonnés à la plus noble des tâches : la traduction et l'explication de la Parole de Dieu. Nous aurons tout dit en disant que ce monument n'est pas indigne d'eux.

D. G. B.

A Catholic Commentary on Holy Scripture. Londres, Nelson, 1953 ; in-8, XVI-1312 p., cartes, £ 4 : 4 : 0.

Le monde anglais protestant possédait depuis bien longtemps des commentaires de la Bible en un volume. Voici que les catholiques sont finalement dotés de cet instrument de travail si précieux. Le premier devoir du critique ne peut être par conséquent que de louer et de remercier tous ceux qui d'une façon quelconque ont permis à ce vol. de voir le jour, et nul ne doutera que la besogne ait été lourde et les sacrifices grands. Le mouvement biblique catholique n'a qu'à se féliciter de cette réalisation. Le plan du livre : viennent d'abord 18 articles d'*Introduction générale*, p. ex. *Place de la Bible dans l'Église* (remercions les éditeurs de nous avoir d'emblée bien situé le livre sacré dans son milieu naturel) ; *Inspiration et inerrance* ; *Interprétation* ; *Archéologie* ; *Miracles* ; même *Notre-Dame dans les Écritures*. En second lieu nous trouvons 4 art. d'*Introduction à l'A. T.* : *Signification* ; *Religion d'Israël* ; *les Voisins* ; *Chronologie* ; suivis des commentaires détaillés de chaque livre. Ces commentaires débutent par une bibliographie et une introduction, après quoi ils suivent le texte biblique section par section. Pour faciliter les références, le texte du vol. tout entier est divisé en courts paragraphes numérotés dans la marge ; 530 p. sont con-

sacrées à l'A. T. Le même schéma est suivi pour le N. T. Les articles d'*Introduction* discutent la question de la *Critique textuelle, les Évangiles et la haute critique, le Problème synoptique, les « Frères du Seigneur »* et diverses autres questions historiques et théologiques. La présentation typographique sur deux colonnes est claire, les cartes sont des plus faciles à lire et des plus complètes que nous ayons vues, l'Index est au delà de toute louange. Pour le reste, ayons la franchise et le courage de dire que, évidemment, nous n'avons pas pu lire toute cette énorme masse de science et que, par conséquent, nos avis ne valent qu'en fonction de ce que nous avons lu. Le lecteur nourri par la production du mouvement biblique de langue française est un peu surpris par le ton « cautious » de presque tous les collaborateurs. Si l'on prenait les encycliques bibliques des Papes Léon XIII, Benoît XV et Pie XII comme des bornes marquant des étapes dans le progrès, on pourrait dire que les Français ont toujours été bien en avant et ont, en quelque sorte, provoqué le document romain. Tel n'est pas le cas pour les biblistes anglais : ils suivent avec sagesse et érudition, mais ils suivent. Ce serait fastidieux d'entrer dans le détail, mais on est souvent dans une atmosphère scolaire, de solutions abstraites à propos desquelles on ne peut s'empêcher de se demander parfois si vraiment l'écrivain y croit lui-même (spoliation des Égyptiens, problème du Deutéro-Isaïe, rencontre de Saül et David). A notre première lecture l'art. sur l'*Inspiration* nous avait terriblement déçu. S'il a gagné à une seconde lecture, il n'en reste pas moins vrai qu'il ne peut pas être comparé à ce que dit par exemple dom Charlier à ce propos dans la *Lecture chrétienne de la Bible*. Pourrait-on dire que ce commentaire est tout à fait à la hauteur quant à l'érudition mais défectueux et décevant quant à la doctrine qu'on attendait plus riche, assimilée, digérée et redonnée en aliment aux âmes affamées ? Si nous disons cela, nous ne voulons en aucune manière diminuer la valeur réelle, nous dirions irremplaçable de ce travail de tant d'hommes, ce fruit de tant de dévouement. On n'a du reste qu'à feuilleter l'Index pour rendre grâces aux auteurs. Toutefois, on souhaiterait à travers ces pages un peu plus du vent du désert, de ce souffle qui faisait bondir les cèdres du Liban ! D. G. B.

Ernst Lohmeyer. — Gottesknecht und Davidsohn. (Symbolae biblicae Upsalienses, 5). Västervik, Ekblad, 1945 ; in-8, 156 p.

Das Vater-Unser. Gœttingue, Vandenhoeck, 2e éd. 1947 ; in-8, 216 p., 6,50 DM.

In Memoriam Ernst Lohmeyer. Herausgegeben von W. Schmauch. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1951 ; in-8, 376 p.

L'Église luthérienne a perdu en E. L., brutalement arraché à son travail en 1946, un de ses meilleurs exégètes ; on n'a pas craint de l'appeller le « F. C. Baur de notre temps ». E. L., en effet, s'est efforcé de retrouver les éléments constitutifs des premières communautés chrétiennes ; il ramena ainsi les divergences des écrits du N. T. à deux traditions différentes, celle de Galilée et celle de Jérusalem. Le motif eschatologique est commun aux deux courants ; le groupe galiléen serait marqué par l'idée du Serviteur de Dieu, idée chère aux *Anawim*, tandis que le thème du Fils de l'Homme serait hiérosolymitain. Ces perspectives diverses ont leur répercussion dans la célébration du culte ; les Galiléens, en opposition au culte

du Temple, se réunissaient pour un repas fraternel de pain et de vin, réalisant ainsi la communauté eschatologique (le *ἄρτος ἐπιούσιος* du Notre Père est du vrai pain, mais qui communique « toute grâce eschatologique »). — Les essais de E. L. n'ont pas été sans échos, à en juger les études qui honorent sa mémoire (signalons : S. E. JOHNSON, *Jésus et la Galilée du Ier siècle* ; G. BORNKAMM, *Le retard de la Parousie* ; H. GOLLWITZER, *L'interprétation de Jean 6 chez Luther et Zwingli* ; G. FRITZER, *Sacrement et Miracle dans le N. T.)* E. L. a-t-il voulu faire dire à la critique historique plus qu'elle ne peut ? On le lui a souvent reproché ; certaines de ses phrases le laisseraient penser (la tradition de l'histoire de Jésus comme produit de la communauté). Cependant à en croire G. Fritzer, E. L., en faisant travail scientifique, n'a pas voulu tirer des conclusions dogmatiques ; E. L. aboutit à l'opposé de la *Formgeschichtliche Methode* : « ce n'est pas la dogmatique de la communauté primitive... qui est l'élément premier des récits de miracles, mais les œuvres extraordinaires de Jésus ». L'œuvre de E. L. se termine par ce témoignage (*Vater-Unser*, p. 212) : « La richesse de pensées anciennes et nouvelles que contient le *Notre Père* ne se laisse pas déduire... de la foi de la communauté primitive, mais ne se comprend que comme jaillie de l'unique source, la prédication de Jésus ».

D. N. E.

J. Gribomont, O.S.B. — Histoire du Texte des Ascétiques de saint Basile. (Bibl. du *Muséon*, 32). Louvain, Publications Universitaires, 1953 ; in-4, XX-348 p.

Travail préparatoire indispensable à une édition critique, cet ouvrage contient un inventaire, une description, et un classement des nombreux manuscrits des ascétiques de S. B. Pour connaître les résultats de cette vaste enquête il faut recourir au livre lui-même. Nous dirons quelle a été la méthode d'investigation pour établir étape par étape avec le plus de certitude possible ces résultats. Après un aperçu de l'état des travaux, il est fait un départ entre un fond principal et les accessoires. Le fond principal est connu par des recensions grecques (vulgate, studite, de Nil, d'Orient, misogyne) et par des versions en d'autres langues (arméniennes, géorgiennes, arabes, slavonnes, syriaques, latine médiévale et latine de Rufin). Numéroter ces ms., les décrire, les grouper en familles et déterminer des dépendances tel fut le premier travail. Ensuite l'A. a dressé des tables de concordances d'après deux ordres de succession des questions ascétiques, ce qui permet un nouveau classement. De tout ce laborieux travail ressort l'importance de ce que l'A. appelle « le Petit Asceticon », qui correspond assez bien au texte latin de la règle de S. B. chez Rufin. Il émet finalement l'hypothèse que le texte grec perdu de cet « Asceticon » serait la rédaction primitive, qui aurait été amplifié par S. B. ou d'autres dans les Grandes et Petites Règles. De cette étude ressort aussi, comme des œuvres polémiques de S. B., combien son enseignement était occasionnel, basé sur un texte scripturaire, dont il extrayait toute la substance.

D. T. B.

R. A. Klostermann. — Die slavische Ueberlieferung der Makariusschriften. (Göteborgs kungl. vetenskaps- och vitterhets-samhälles

handlingar, Sjätte följden. Ser. A, Band 4, nº 3). Göteborg, Elander, 1950 ; in-8, 56 p., Kr. 4.

L'influence des écrits attribués à S. Macaire a été très grande dans l'Orient chrétien et l'est encore aujourd'hui. On en voit un exemple pris sur le vif dans *Studi teologici* 5 (1953) 433 dans les conseils d'un père spirituel concernant un monastère de moniales en Roumanie. L'A. a entrepris un travail de pionnier dans des conditions bien difficiles. Après quelques mots sur la vénération de S. Macaire (pour la fresque peinte par Théophane le Grec (p. 15) il aurait pu renvoyer aussi à Ph. Schweinfurth, *Geschichte der russischen Malerei*, La Haye, 1930, p. 165, qui est plus accessible que Lichačev), il passe en revue toutes les mentions des manuscrits slaves d'après les catalogues souvent bien imparfaits de Russie, Pologne, Serbie, Roumanie, etc. La tradition indirecte n'est pas oubliée ni la liste des éditions parues. Ici on aurait pu mentionner les seize sentences plus ou moins longues et une petite allocution « Comment doit être le moine » qui se trouvent à la fin (f. 567ᵛ-570ᵛ) des *Skazanija* (appelés ordinairement *Pandectes*) de Nicon de la Montagne Noire, éd. Počaev 1795, sous le titre de *Glavizny otca Makarija*. Ces sentences sont manifestement du genre macarien ; plusieurs se retrouvent presque telles quelles dans ses homélies. Nicon dans ses *Hermeneiai* (titre grec de son immense florilège) donne aussi plusieurs textes de S. Macaire, par exemple de l'homélie sur le Carême et la Cinquantaine. A cause de la grande diffusion de cette œuvre en Russie, même avant son impression, Nicon a ainsi contribué à la popularité de Macaire parmi les moines slaves. D. I. D.

W. H. C.Frend. — The Donatist Church. Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in-8, XVI-360 p., 3 cartes, 35/–

L'A. retrace en détail l'histoire de l'Église donatiste, mais ne se contente pas d'un exposé narratif. Il cherche à expliquer l'origine et le développement de ce mouvement. Ce qu'il affirme sur le plan politique, social et économique nous paraît constituer une bonne synthèse des études précédemment parues. Il y eut certainement opposition à une Église qui s'« établissait » ou même un rejet « puritain » du monde, ceci doublé d'un mouvement social des paysans numides et d'une protestation de la conscience berbère contre l'élément latin urbain. On peut suivre l'A. dans le détail de son exposé historique comme dans cet essai d'interprétation. Mais il apparaît beaucoup moins heureux sur le plan théologique quand il veut expliquer le christianisme africain qui se serait pleinement exprimé dans le donatisme — celui de Tertullien et de S. Cyprien —, comme dominé par « la magie et le culte primitif des esprits » de la religion ancestrale indigène de Saturne. La page 113 applique, sans que l'A. en ait conscience, cette exégèse à tout le christianisme primitif. Aussi aura-t-on avantage à compléter ici par le travail recensé ci-dessous dont le Dr. Frend lui-même se déclare « heureux de reconnaître la valeur pour les aspects ecclésiologiques de la controverse ». D. H. M.

Geoffrey Grimshaw Willis. — Saint Augustine and the Donatist Controversy. Londres, S. P. C. K., 1950 ; in-8, XVI-196 p., 15/–

Cet ouvrage est centré sur l'aspect proprement théologique de la controverse, et plus spécialement sur la théologie ecclésiologique et sacramentelle de S. Augustin telle qu'elle s'exprime dans ses écrits anti-donatistes. Le premier chapitre résume toute l'histoire du donatisme jusqu'à la Conférence de 411 et ses conséquences. G. G. W. remercie l'A. du livre recensé ci-dessus des « invaluable suggestions concerning the material of the 1st chapter ». Il a retenu les meilleures. Il passe alors à un exposé historique bref mais fouillé, des différentes phases de la lutte entreprise par S. Augustin au cours de son presbytérat et surtout de son épiscopat. Suit enfin une synthèse consciencieuse et quelque peu scolaire de l'ecclésiologie augustinienne (selon les quatre notes), des relations de l'Église et de l'État (coercition de l'État et relations réciproques), enfin des sacrements (baptême et ordination). On trouvera là un bon exposé d'ensemble, quelque peu coloré par la tradition anglicane. L'œcuméniste aura avantage à revoir ainsi une phase importante du développement de la théologie du Schisme et de l'Unité, tout en opérant de légers redressements de perspective.

D. H. M.

Martin Luther. — Ausgewählte Werke. T. 1, 2, 3 et compl. 6. Herausgegeben von H. H. Borcherdt u. G. Merz. Munich, Kaiser, 1948 à 1953 ; in-8, 552, 424, 536, 182 p., 21.50, 11, 15.50, 7.30 DM.

Le t. 5 de cette nouvelle édition des œuvres choisies de Luther a été recensé ici même (1953, p. 85). En voici encore les tt. 1, 2, 3 et le t. 6 des tt. complémentaires. Le t. 1 contient des écrits des débuts de la Réforme, entre autres la thèse sur les indulgences, les lettres de 1517 à 1518 et plusieurs sermons ; le t. 2, les œuvres de l'année 1520 notamment sur la « captivitas Babylonica » de l'Église et sur les bonnes œuvres ; le t. 3, plusieurs écrits sur la nouvelle organisation de la vie, de la liturgie et de l'enseignement réformés, comme par exemple les deux catéchismes et les cantiques religieux. Le volume spécial *Wider Latomus* sera particulièrement utile pour l'étude du Réformateur. Cet écrit (1521) contre les professeurs de Louvain est d'ailleurs peu connu, mais il est fort apte à introduire dans les questions centrales de la théologie luthérienne. C'est R. Frick qui en a entrepris la publication, en y ajoutant une introduction et des notes. Les autres volumes contiennent également des introductions théologiques et une abondante annotation, dues à G. Merz, E. Kinder et O. Dietz. Cet ouvrage extrêmement soigné ne manquera pas de rendre un grand service aux discussions théologiques, tout d'abord au sein même du luthéranisme allemand, où on doit souvent constater aujourd'hui une trop grande ignorance des sources. D. T. S.

Joannis Calvini Opera selecta, t. V. Munich, Kaiser ; in-12, XII-506 p.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter ici le t. II (paru en 1952) de cette édition de *Opera selecta* de Calvin (*Irénikon*, 1953, p. 85). Ce présent volume contient le livre IV de l'*Institutio christianae religionis* (1559). Il est dû encore aux soins de Petrus Barth (décédé en 1940) en collaboration avec G. Niesel. D. T. S.

Max Thurian. — La Confession. Préface de Marc Boegner. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-12, 182 p.

Dans cet ouvrage, le jeune pasteur de Taizé déjà célèbre rappelle à ses frères protestants l'importance que les anciens réformateurs attachaient à la confession des péchés, et expose les arguments qui devraient porter à la restauration de cette pratique, tombée en désuétude en beaucoup d'endroits. Il s'élève violemment contre la réflexion souvent entendue de catholiques désaffectés : « La religion protestante est très bien, parce que les prêtres se marient et qu'on n'a pas besoin de se confesser », réflexion « d'un simplisme aussi grand que l'ignorance dont il procède ». — Le présent ouvrage est à la fois apologétique, doctrinal et surtout pratique ; il contient entre autres un excellent formulaire pour la confession des péchés dont beaucoup d'auteurs catholiques pourraient avantageusement s'inspirer. D'après l'A., non seulement Mélanchton mais Calvin lui-même n'aurait pas nié la réalité sacramentelle, tout au moins de l'absolution (p. 22) ; s'il s'est montré peu explicite dans ses affirmations, c'est qu'il devait lutter contre la mauvaise doctrine sacramentaire de la scolastique décadente. — Cet ouvrage a été préfacé par Marc Boegner. Il l'a été dans des termes si élogieux et si sympathiques que l'opinion protestante s'en est émue, et la presse inquiétée. M. Boegner n'a pas hésité à s'expliquer dans *Le Figaro*, en reprenant son argument de l'utilité de la confession pour les Églises protestantes, tout en laissant non résolues les questions controversées sur la nature même de l'acte. D. O. R.

Karl Barth. — Die Kirchliche Dogmatik, IV, 1 : Die Lehre von der Versöhnung. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1953 ; in-8, 896 p., 43,70 fr. s.

Dans la 2e édition de son *Römerbrief*, le prof. B., faisant allusion à une critique, laissait entrevoir que dans quelque trente ans, il serait peut-être parvenu à un genre moins prolixe d'expression. Trente ans sont bien passés depuis lors : il est temps que le théologien bâlois s'y mette, s'il veut ajouter à sa dogmatique quelques tomes moins volumineux.

Dans les volumes précédents, il est arrivé souvent que cette indéniable prolixité ait été rachetée par une grande richesse de pensée (p. ex. *K. D.* I et II, ou *K. D.* III, 1 et 2). Cela paraît moins ici, où la doctrine de la réconciliation et de la Rédemption est abordée. Dans la préface à *K. D.* III, 4, Barth avait pressenti les difficultés de la « tâche principale » qui l'attendait encore, et de ses premiers tâtonnements « dans un domaine vaste et neuf ». Ce volume de 872 p. a pu paraître néanmoins très tôt après le précédent, malgré les prévisions contraires. Peut-être les nécessités de l'enseignement en sont-elles cause : les cours sont là, et le professeur se doit de donner des choses neuves. Toujours est-il que le but poursuivi, de présenter une dogmatique nouvelle qui soit exclusivement et totalement une théologie de la Parole de Dieu, de la Révélation, enseignant le contenu, les méthodes, les façons de parler de la Révélation elle-même, est, à tout prendre, peu réussi dans ce tome IV. Le mode d'expression ici n'est plus en aucune manière celui de la Bible. C'est la manière barthienne pure et simple. Sans doute l'A. use-t-il ici de son droit de théologien ; c'est son droit de procéder ainsi, mais c'est aussi sa limite, et la longueur de sa dialectique

n'y change rien. Barth aime souvent souligner l'originalité de sa pensée (p. ex., § 60 sur le péché de l'homme : l'expression « retour à » — retour aux sources — « n'est nullement une façon convenable de parler », p. 411). Il y a d'ailleurs dans ce paragraphe bien des choses à méditer, mais l'exclusivisme christologique, qui caractérise la pensée barthienne est également poussé à l'extrême. Que la connaissance totale et rédemptrice du péché par le Christ soit la chose la plus importante à dire sur ce sujet, soit, mais elle n'est pas la seule. La loi était et est encore toujours le pédagogue vers le Christ pour autant qu'on n'est pas conduit par l'Esprit (Gal. 5, 18). Il y a chez Barth un christianisme à tendance maximaliste qui n'est plus proprement christologique, passant sur certains éléments très essentiels de l'économie du Christ. Tout le problème du Verbe incarné dans son œuvre de réconciliation devient ici un problème de métaphysique, pour expliquer comment Dieu peut être en même temps sujet et objet de cette œuvre. Expliquons-nous. Barth est sûr d'avance que rien d'humain ne peut ni ne doit entrer dans cette réconciliation (il fait vraiment trop bon marché, dans sa critique, des notions, un peu compliquées il est vrai, des auteurs scolastiques sur la grâce, pp. 89-94). Chez lui, nous ne pouvons le voir autrement, l'humanité du Christ n'est pas la nôtre ; elle n'en est pas vraiment solidaire. Le Christ y apparaît comme un surhomme, non pas réellement *avec nous*, mais seulement *pour nous*, malgré toute l'insistance qu'il met sur le « Dieu avec nous » ; « avec » ne dépasse pas ici « pour ». Dieu, dans le Christ « nous juge et est jugé » (§ 59, 2) ; pour nous, sans nous, le *Deus pro nobis* (p. 235). En connaissant Jésus-Christ, nous connaissons *quanti ponderis sit peccatum* ; c'est là notre seule justification, dans laquelle le Christ reste toujours pour nous un « étranger ». Son histoire est toujours une histoire qui nous est « étrangère » : *iustitia aliena* (p. 613). Cette justification ne peut être réalisée qu'en Lui, car Lui seul peut être sujet (actif) et objet (passif) dans cette histoire et dans cet *Hodie*, étant vrai Dieu et vrai homme : « à la place de tous les autres hommes et donc en leur nom, pour eux, à leur profit » (p. 614). A cela nous croyons, par la foi nous sommes acquittés, pardonnés, fils de Dieu *en vue de l'avenir*. L'exposé du concile de Trente, avec son insistance sur la nouveauté de vie réalisée dès maintenant dans le justifié, est liquidé en deux pages, écrites sur un ton d'affirmation robuste qui rejette toute contradiction (p. 697 sv.). Sommes-nous ici « *ökumenisch aufgeschlossen* » ? (p. 583). A vrai dire, nous nous attendions un peu à cet échec de cette partie de la Dogmatique de Barth. Le problème du mal était traité chez lui d'une façon aussi peu biblique que possible. Un théologien luthérien suédois, G. Wingren, a mis jadis très justement le doigt sur ce point faible de sa théologie, en expliquant qu'elle n'arrive à développer qu'une anthropologie basée sur l'opposition entre Dieu et l'homme, mais non point une vraie doctrine de l'Incarnation, basée sur l'antagonisme entre Dieu et Satan : Dieu est venu à nous pour lutter solidairement avec nous (*Studia theologica*, Lund, 1948). Il y a chez Barth, dans ces questions plus de métaphysique que d'histoire ; le péché est vu comme une conséquence en ligne droite de l'état de créature *(Geschaffenheit)*. Le serpent de Gen. 3 n'est chez Barth qu'une allégorie métaphysique : « le serpent ne pèche pas » (p. 514). Il n'est que « la possibilité impossible — et pourtant devenue réelle — du péché de l'homme ». Que signifie alors Gen. 3, 14-15 ? L'histoire biblique ne perd-elle pas ainsi tout son sens, surtout son apogée de la récon-

ciliation et de la rédemption du Christ ? Comment dire sans plus que Dieu est accusateur et juge ? (p. 553). L'Écriture identifie très précisément l'accusateur dans le sens biblique propre (Apoc. 12). Le rôle du troisième personnage dans le drame de l'apostasie humaine est tout simplement supprimé chez Barth. Théo Preiss en avaient cependant parlé dans le volume de *Recueils et Travaux* dédiés au maître bâlois à l'occasion de son 60e anniversaire (Neuchâtel 1946). L'ami luthérien de Barth, Heinrich Vogel, a critiqué également le côté irréel de la conception barthienne du mal (Cfr *Gott in Christo*, 1951, p. 587). Nous avons lu ce livre, avec attention, mais sans joie, — même les petits textes généralement si suggestifs (que penser, par exemple, de celui qui traite p. 73 de l'*O felix culpa* ?). Il faut bien que nous disions un Non catégorique à cette sotériologie.

D. T. STROTMANN.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik. Tome IV, 1. Die Lehre von den Sakramenten. Munich, Hueber, 3e et 4e éd. 1952 ; in-8, 714 p.

Le traité des sacrements de M. S. suit le schéma scolastique classique ; fidèle à la méthode des tomes déjà parus (*Irénikon* XXIV (1951) 114 et XXV, 219), l'A. ne relève pas toutes les questions que pose son sujet (sa dogmatique ne veut être qu'un complément aux manuels existants), mais il s'étend volontiers sur les problèmes actuels. Une fois de plus nous lui saurons gré pour les textes bibliques, patristiques ou du magistère, donnés en bonne traduction ; ce sont ces textes qui donnent à tout l'ouvrage cet aspect volumineux. Le *De sacramentis in genere* est traité rapidement ; la doctrine casélienne de la représentation est soigneusement débattue et appréciée à sa juste valeur. L'insistance de l'A. sur la relation entre sacrement et foi mérite d'être soulignée : les sacrements sont signes de foi. Plus de 200 pages sont consacrées à l'Eucharistie que l'A., avec raison, ne divise pas avec trop de rigidité en sacrement et sacrifice ; la dépendance de l'Eucharistie par rapport au sacrifice de la Croix est bien mise en lumière. Dans l'histoire de la Pénitence l'A. suit Poschmann. L'Ordre aurait mérité un plus ample développement. M. S. nous dit au début de son volume que les sacrements sont l'une des deux actualisations de l'œuvre rédemptrice du Christ ; peut-être cette idée directrice aurait-elle pu mieux transparaître à travers tout l'ouvrage. Malgré l'effort de M. S. pour rendre l'enseignement théologique plus vivant et plus profond, on reste, en fermant le livre, sur l'impression que notre théologie catholique exprime le dogme d'une manière trop matérielle, trop « chosifiée » ; ceci apparaît particulièrement pour le traité des sacrements. D. N. E.

Catehism, cuprinzând pe scurt învățătura creștinească și rugăciunile cele mai trebuincioase. Revu et édité par le P. Petru Cadaru. Munich, Straub, 1950 ; in-16, 182 p.

Ce catéchisme roumain reproduit celui édité à Iași en 1940. Parmi les prières, il contient et la Liturgie byzantine et la Messe romaine en roumain. D.I. D.

Prot. N. Afanasjev. — Trapeza Gospodnja (La Table du Seigneur, en russe). (Coll. l'Orthodoxie et l'Actualité, 2-3). Paris, Éd. du Bureau de

pédagogie religieuse auprès de l'Institut théologique orthodoxe à Paris, 1952 ; in-8, 94 p.

L'archiprêtre N. Afanassieff se propose de montrer dans cet essai ce qu'une théologie bien comprise de l'Eucharistie (« Tous et partout ensemble »), et donc de l'Église, peut apporter pour bien résoudre les questions de la concélébration et de la communion. Il en arrive ainsi à une position qui est diamétralement opposée à la pratique actuelle dans l'Orthodoxie russe. Au point de vue proprement théologique on aurait pu s'attendre à ce que l'A. fît la distinction entre ce qui est *ad esse* et *ad bene esse* de l'Eucharistie. Il ne l'a pas faite. Elle aurait pu éclairer le sujet. D. C. L.

Dr. Hilarius Emonds O.S.B. — Archiv für Liturgiewissenschaft. T. III/1. Regensburg, Pustet, 1953 ; in-8, 232 p.

La longue contribution *Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende* (p. 1-77) du professeur A. L. Mayer constitue comme une conclusion à cette série de travaux si pénétrants qui donnaient une note spéciale au *Jahrbuch* d'avant la guerre. Nous ne pouvons que répéter un souhait exprimé dans *Irénikon* 11 (1934) 105 et qui se trouve aussi ici-même p. 121 que ces études soient réunies en un volume. Celle-ci montre comment le XIXe siècle n'a pas été une époque du mouvement liturgique ; on pourrait à peine l'appeler celle de sa préhistoire. Au lieu d'une montée, il y a eu plutôt une dépression qui fit oublier et enterrer quelques débuts promettants. Les trésors amassés par Dom Guéranger et quelques historiens restaient ésotériques, bien confinés à quelques monastères ou hommes de science. Plus que jamais le peuple de Dieu fut refoulé dans son rôle (?) de spectateur muet. Ce fut le triomphe du subjectivisme. Ce n'est qu'après le déclin du naturalisme, du positivisme et de l'apologie armée qu'on put voir au début du XXe siècle, telle une véritable *vox temporis*, une naissance du mouvement liturgique, au moins dans certains pays.

Vient ensuite *L'arrière-plan dogmatique du rite de la commixtion dans la messe romaine* (p. 78-98) de J. P. de Jong, qui consacre les loisirs que peut lui laisser un laborieux économat de petit séminaire très peuplé, à rechercher l'unité d'action et d'idées qu'il y avait pour les anciens chrétiens dans l'Eucharistie à partir de l'anaphore. Ici il nous explique la double immixtion pratiquée à Rome dans les messes où il y avait *concursus populi*, et l'usage du calice unique et des calices « ministériels » sanctifiés par l'immixtion, d'une parcelle du Pain, et d'une partie du saint Sang. On ne peut mieux illustrer la distance qui nous sépare de certains usages et idées chez nos Pères dans la foi qu'en faisant remarquer que pour saint Léon le Grand et pour saint Gélase Ier le fait que des fidèles se soustraient à la communion au calice est *sacrilega simulatio, grande sacrilegium, et pestilentia* parce que *divisio unius mysterii*. Le symbolisme de l'unité de l'Église était vécu intensément dans tous les sacrements et spécialement dans l'Eucharistie, appelée la *distribution* de l'Unité, d'après la *dominica traditio*. L'usage romain avait ses correspondants à Alexandrie et à Antioche. Le P. Neunheuser continue le colloque autour du *theologumenon der Mysteriengegenwart* sous forme d'une revue de toutes les études qui s'y rapportent et qui ont trouvé une nouvelle impulsion dans

Mediator Dei (p. 105-122). Le *Literaturbericht* sous la rédaction du même R. P. et sous l'unique rubrique de *Généralités* comprend 247 numéros.

D. I. D.

Joseph Pascher. — Liturgisches Jahrbuch. T. II/1, 1952. Munster, Aschendorff, 1952 ; in-8, 134-10 p., 9 DM.

Le R. P. Bogler passe en revue tout ce qu'on a fait pour le renouveau liturgique pendant l'année sainte 1950 ; l'Église évangélique allemande n'y est pas oubliée. Signalons ensuite les études qui envisagent des réformes liturgiques : *Das liturgische Verlöbnis als Seelsorgemittel*, du Dr. v. Hülsen ; *Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Festtage*, du Dr. H. Schürmann, qui comprendrait pratiquement tout le Nouveau Testament ; *Ein Vorschlag zur Brevierreform* de P. Lorry, qui, désirant venir à la rencontre de la *Breviernot* du clergé paroissial, propose la prière de 13 psaumes (divisés sur toutes les Heures) par jour et tout le psautier en un mois. Cette réforme suppose aussi celle du calendrier. Le professeur B. Fischer, *Übersetzungsfehler in der Wiedergabe päpstlicher Verlautbarungen zur Liturgie*, relève plusieurs fautes graves dans les traductions officielles de ces documents pontificaux, et cela précisément aux endroits les plus importants ; p. ex. dans le *Motu proprio* sur la restauration de la musique sacrée (en italien), la traduction latine appelée *fidelis* dans les *Acta Sanctae Sedis* (1903/4), à l'expression «participazione attiva», a omis le dernier mot, quelque chose de bien « unverzeihlich (und zugleich verräterisch für die Verstandlosigkeit, der der grosse Papst im engsten Umkreise ausgesetzt war)». Après une courte note sur le *Culte et la Prière* du Dr. A. Kirchgässner, vient encore une contribution à la réforme du missel romain pour l'Épiphanie et son octave, du P. Bogler, sous le titre de *Regales nuptiae*.

D. I. D.

S. Thomae Aquinatis. — Super Evangelium S. Matthaei Lectura. Turin, Marietti, 1951 ; in-8, X-430 p.

— **Super Evangelium S. Ioannis Lectura.** Ibid., 1952 ; in-8, X-542 p.

— **In Aristotelis Libros de Caelo et Mundo, de Generatione et Corruptione, Meteorologicorum Expositio.** Ibid., 1952 ; in-8, XXVII-742 p.

Le mot « Lectura » indique un commentaire rapide et très soigneusement divisé où les Évangiles sont pris comme base de l'enseignement théologique dans les universités ; il diffère de l'exposé systématique par questions, comme dans la Somme. Il est remarquable de voir toute la doctrine que saint Thomas tire du texte sacré. Le même procédé s'employait pour les sciences en prenant comme base des commentaires Aristote ou un autre auteur profane. L'édition de ces ouvrages est un modèle de clarté et de maniabilité pour les étudiants en théologie. D. T. B.

Melanchthons Werke. II, 1. Ed. par H. Engelland. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-12, XII-352 p., 12 DM.

Cfr pour le t. I de cette édition *Irénikon*, 1953, p. 86. Ce volume contient les *Loci* de 1521 et de 1559 (texte latin). La rédaction de ceux de 1521 est ici au complet ; celle de 1559 sera complétée dans le t. II, 2. Des notes facilitent l'étude de l'évolution d'une rédaction à l'autre. L'importance de ces textes réside en ce qu'ils offrent la première synthèse des idées les plus marquantes de la Réforme. D. T. S.

Colin Dunlop. — Anglican Public Worship. Londres, SCM, 1953 ; in-12, 128 p., 7/6.

Le doyen de Lincoln commence son exposé par deux chapitres : *Justification du culte* et *Toile de fond du culte*, où sont énoncés avec une solidité inattaquable les principes des relations de l'homme avec Dieu qui seuls expliquent notre devoir d'adoration. Il souligne que le culte n'existe pas pour l'édification de l'adorateur individuel, ni non plus pour son éducation morale. La liturgie porte en soi sa fin ; elle est purement désintéressée, gratuite si on peut dire. Ce sont des choses qu'il fallait et qu'il faut dire, et non seulement en milieu anglican. Ensuite nous avons en trois chapitres un rapide aperçu des *Éléments constitutifs de la liturgie* : paroles, musique, cérémonies. M. D. aurait pu insister un peu plus peut-être sur le fait que dans la liturgie la parole doit être intelligible, les cérémonies et les gestes significatifs, vérité évidente, sans doute, mais en même temps universellement méconnue. Parmi les chapitres qui suivent, et d'ailleurs, à travers tout le livre, l'A. insiste sur la place centrale de l'Eucharistie, sacrifice du Christ et de l'homme en Lui. Il ajoute d'excellentes considérations sur les psaumes. En peu de pages et dans un style ramassé, M. D. nous a donné un livre tout à fait remarquable et que bien des chrétiens pourront lire avec le plus grand profit. Cela dit — et sans que nous voulions le diminuer le moins du monde —, qu'on nous permette de regretter nombre de *lapsus*, p. ex. : p. 8, l. 21 : lire *difficult* au lieu de *easy* ; p. 13, l. 7 d'en bas : *thought* pour *worship* ; p. 54, l. 2 d'en bas : supprimer *not* ou lire : *It is*. Nous nous sommes demandé comment il était possible de *conclure* par un « *exorde* » (p. 40). D. G. B.

A. Frank-Duquesne. — Seul le Chrétien pardonne. Paris, Nouvelles Éditions latines, 1953 ; in-12, 268 p.

Livre d'édification et de comparaison avec les religions étrangères au christianisme. L'A. étudie le pardon en partant de la tradition juive et en parcourant tout le N. T. Il relève avec beaucoup de pénétration théologique et psychologique ce qu'est le pardon de Dieu vis-à-vis des hommes et ensuite comment les hommes doivent se pardonner mutuellement. La partie la plus originale du livre est celle où l'A. montre que le pardon marque le caractère personnel, transcendant et créateur de Dieu, et que rien ne conforme l'homme autant à Dieu suivant ces caractères, que l'exercice du pardon mutuel. D. T. B.

Ignatius J. Szal. — The Communication of Catholics with Schismatics. A Historical Synopsis and a Commentary. (The Cath. Univ. of America, Canon Law Studies, nº 264). Washington, C. U., 1948 ; in-8, XII-218 p.

Johann Gamberoni. — Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. (Coll. Pont. Univ. Greg.). Brixen, Weger, 1950 ; in-8, XII-160 p.

La partie la plus substantielle du premier livre est la seconde : le Commentaire canonique. Le lecteur y trouvera des documents intéressants et des renseignements utiles. Cependant, les catholiques qui frayent de près avec des chrétiens d'autres communions ne trouveront guère ici le guide qui unit à la clarté des principes, une compréhension humaine des problèmes. Ceci nous engage à soumettre aux canonistes les deux pensées suivantes : La science canonique gagne-t-elle à se mouvoir en vase clos, ne citant que des autorités qui n'ont jamais eu l'occasion de saisir sur le vif les problèmes discutés ? Ne pourrait-on essayer un peu de réflexion personnelle sur un donné envisagé dans sa réalité urgente et concrète ? En second lieu, le mouvement œcuménique et ceux qui y travaillent tireraient grand profit d'une science canonique très sérieusement fondée en histoire et maintenue en étroit contact avec les questions de l'heure.

Nos préférences vont au livre allemand, qui traite d'un problème moral à une époque donnée de l'histoire, celle de la Réforme. L'A. a bien saisi et bien su rendre le désarroi causé dans les esprits par le phénomène, alors nouveau en chrétienté, d'une doctrine dont la propagation avait pour effet un clivage vertical de toute la société. Après avoir passé en revue les AA. et considéré les problèmes de la communication inévitable — et tout le drame s'exprime en ce mot — avec les hérétiques, M. G., en une seconde partie, expose les principes : excommunication, *communicatio in sacris*, profession extérieure de la foi, les dangers. On apprend quelque chose dans ce livre. D. G. B.

J. Legrand, S. J. — L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de saint Thomas. T. I, L'Univers ; t. II, L'Homme dans l'Univers. Bruxelles, Éd. Universelle, 1946 ; in-8, 280 et 396 p.

« La pensée de saint Thomas est foncièrement religieuse : tout lui parle de Dieu... Sans Dieu, l'univers (son dynamisme et sa puissante unité) serait inconcevable : ce serait un monde sans âme » (p. 7). Voici les grandes lignes de l'exposé : Théorie de la partie et du tout ; Immanence de l'univers à l'esprit créé comme objet connu et aimé, et immanence de l'univers à tout être créé par la causalité efficiente et finale ; Action de l'univers sur l'homme et de l'homme sur l'univers. La synthèse de saint Thomas est l'aboutissement de la réflexion philosophique des plus grands penseurs païens et chrétiens et d'un apport de la révélation. L'A. a mis dans un ordre clair et simple cette masse de matériaux, résumant la conception spirituelle du monde. D. T. B.

Oxford Slavonic Papers, Vol. I, 1950. Londres, O. U. P., 1950 ; in-8, IV-134 p., 12/6.

Ce premier recueil d'études slaves marque le cinquantenaire de l'établissement d'une chaire professorale d'études slaves à Oxford. Il débute

par un article sur Pouchkine par l'actuel VICE-CHANCELIER, qui analyse la pureté classique de P., sa simplicité, sa vérité, son absolue sincérité, sa puissance, sa passion. Vient ensuite un article sur la *Langue russe comme art d'expression*, où, de façon inattendue, M. ENTWHISTLE examine les options philologiques faites par la langue russe au cours de son évolution. M. UNBEGAUN traite des éléments qui sont entrés dans la composition du russe littéraire moderne dans son étude, *Russe populaire et littéraire*. Le Prince D. OBOLENSKY étudie l'*Héritage byzantin de la Russie*, le prof. KONOVALOV publie avec textes à l'appui une intéressante esquisse sur les *Relations anglo-russes 1617-18*, et la série se clôt sur le récit de l'impression de la première grammaire russe à Oxford en 1696 et une recomposition — qui emploie les caractères cyrilliques de l'*editio princeps* — de la préface de cette grammaire. Ce travail est dû à M. J. S. G. SIMMONS.

D. G. B.

N. P. Andriotis. — *Ἐτυμολογικὸ Λεξικὸ τῆς κοινῆς νεοελληνικῆς*. (Coll. de l'Inst. Français d'Athènes, 24). Athènes, Inst. Fr., 1951 ; in-8,. ιϛ'-312 p.

En attendant la publication du *Lexique historique du grec moderne*, M. A. de l'université de Salonique a publié cet ouvrage d'essai. Dans ce domaine peu sûr de l'étymologie du grec moderne, l'A. s'est avancé avec précaution, citant ses autorités et renvoyant aux défenseurs des différentes explications proposées dans d'assez nombreux cas particulièrement obscurs. Comme l'indique le titre, le vocabulaire proprement dialectal ou technique n'est pas inclus. Ce petit livre pratique sera accueilli avec reconnaissance. D. G. B.

HISTOIRE

Mgr Euloge Kourilas. — *Πατριαρχικὴ Ἱστορία, Α'*. Athènes, 1951 ; in-8, 432 p.

On apprend toujours beaucoup à lire les ouvrages de Mgr Kourilas. Le métropolite de Korytsa connaît tant de choses et a le don d'en parler à propos de sujets parfois éloignés. Sur ce thème « Histoire patriarcale », l'A. va nous parler du patriarcat œcuménique, de ses origines, de sa grandeur, de la place qu'il doit tenir dans l'Orthodoxie. L'autocéphalisme est une faiblesse pour elle, un dommage dont à notre époque l'Église d'Orient subit les conséquences. Une longue application de ce principe général est faite à l'Église de Grèce. On pourra la retrouver avant l'application du système autocéphale, dans les premières années de l'indépendance hellène ; puis l'imposition anticanonique de l'autocéphalie en Grèce sera rappelée, de même que le rôle du tout-puissant Pharmakidis ; enfin les péripéties qui ont amené l'octroi par le patriarcat œcuménique du Tomos qui la légitimait seront rappelées. Des pages seront aussi consacrées à la lutte pour la conservation des privilèges des monastères, surtout de ceux de l'Athos. — Le mérite de l'A. est d'écrire la petite histoire ; son érudition en fait un maître. Dom Pierre DUMONT.

S. Runciman. — A History of the Crusades. Vol. I : The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem. Vol. II : The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East (1100-1187). Cambridge, University Press, 1952 ; in-8, XIV-377 et XII-523 p., 25/- et 42/-.

Une narration continue des Croisades manquait jusqu'ici en anglais. A côté de Röhricht et Grousset, se placeront dorénavant les volumes du professeur Runciman, qui a comblé cette lacune déjà en partie. Il l'a fait en véritable historien, en insistant à raison sur le caractère épique de ces événements si lourds de conséquences pour l'histoire de l'Europe et pour l'entente entre les chrétiens. Nous passons ainsi des lieux saints de la chrétienté au XI[e] siècle à la prédication de la croisade, à l'expédition elle-même et à la guerre contre les Turcs en Asie Mineure jusqu'à la prise d'Antioche et à l'occupation de la Terre Promise. Après l'établissement, vient bientôt le zénith et après la deuxième croisade commence le retour de la marée qui finit avec le triomphe de l'Islam. La deuxième phase était marquée surtout par les batailles locales. L'A. s'est souvent placé au point de vue des empereurs byzantins et des chrétiens orientaux qui furent libérés pour être placés sous une nouvelle domination étrangère. Les Francs d'Outremer n'y ont pas donné l'exemple d'une bonne entente entre eux, et leurs gens d'Église ont eu une influence souvent désastreuse dans les rapports avec les chrétiens autochtones. L'hostilité ouverte entre Grecs et Latins, qui ne datait pas de 1100, n'a pas été favorable à la sécurité et à la vie si précaire de ces fiefs latins. Les deux volumes sont pourvus d'une bonne bibliographie, d'*indices* et de plusieurs cartes et illustrations bien choisies. Chaque chapitre est introduit par un texte de l'*Écriture* qui s'adapte aux événements et aux situations à décrire.

D. I. D.

Phédon Koukoulès. — *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός*, t. III à V, et Supplém. Athènes, Institut Français, 1949-1952 ; in-8, 404, 500, 467, 118 p.

Il fallait l'immense information du Prof. Koukoulès pour aborder un tel sujet : faire revivre jusque dans ses menus détails la vie intime des Byzantins. Il est presque impossible d'en rendre compte ; dire ce que contiennent ces ouvrages suffira à en montrer la valeur. Le Tome III est consacré à l'Hippodrome et aux jeux du cirque — aux jeux et concours athlétiques — aux captifs et prisonniers byzantins — aux châtiments sur la place publique — aux voleurs et aux prisons — aux spectacles et réjouissances populaires — aux foires — aux altercations et aux injures — aux malédictions, vœux et serments.

Donnons avec un peu plus de détails le contenu du Tome IV. Naissance, naissance d'un enfant impérial ; mariage, mariage des empereurs et des membres de la famille impériale ; mort et sépulture, mort des empereurs byzantins ; maison ; rues et marchés couverts ; coiffure, chaussures ; établissements de bains. A titre d'exemple, montrons combien fouillées sont chacune des descriptions. Voici le détail de celle qui se rapporte à la mort : les mourants et ce qui suit immédiatement la mort ; la dernière toilette, les larmes ; le transport du cadavre ; les cadavres étaient-ils découverts ? l'office funèbre ; où les Byzantins étaient-ils en-

terrés ? les discours funèbres et la déposition dans le tombeau, les morts étaient-ils embaumés ou brûlés ? l'ensevelissement était imposé ; les sépultures, les monuments et leur ornementation ; les relations avec les morts ; le repas mortuaire et les consolations ; les services religieux ; libations et sacrifices ; manifestations du deuil ; sa durée.

Le Tome V nous introduit dans un autre aspect de la vie byzantine. Jugeons-en par son sommaire : mets et boissons — repas et banquets — la danse — la vie du paysan — l'apiculture — la viticulture — la vie pastorale — la pêche — la chasse. Des reproductions choisies illustrent chacun des volumes et reproduisent, d'après documents de l'époque, les scènes de la vie quotidienne. Mais il ne faut pas oublier de signaler le supplément au Tome V, que l'A. intitule : Le Grec moderne et les us et coutumes byzantins et post-byzantins. Ce n'est pas à un point de vue purement philologique qu'on s'est placé ici, pourtant que d'explications naissent de la lecture de ces pages !

Il faut ajouter que toutes les sources possibles ont été utilisées dans ces ouvrages et que des tables onomastiques y ont été ajoutées qui pourraient faire des cinq volumes du Prof. Koukoulès un premier répertoire de la terminologie byzantine. Dom Pierre Dumont.

Concilium Florentinum. — Documenta et scriptores. Series B. Vol. IV, fasc. I. Andreas de Escobar O. S. B. Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus. Ed. Emmanuel Candal S. I. Rome, Institut pontifical oriental, et Madrid, Consejo superior, 1952 ; in-4, CXXVI-112 p.

La publication des Documents ou des Œuvres qui ont quelque rapport avec le concile de Florence progresse régulièrement et se distingue par le soin extrême avec lequel ils sont édités. Ceci est aussi le cas du *Tractatus copiosus contra quinquaginta errores Grecorum*. L'A., né à Lisbonne, vers 1366/7, probablement moine et abbé de Saint-André de Randuf, théologien et canoniste réputé, successivement évêque de Cività (Sardaigne), d'Ajaccio et de Mégara (en Grèce) fut pendant quarante années au service de la curie romaine — là où, comme il le dit ironiquement, la « scientia non habet minimam ingratitudinem » (p. LXIX) ce qui le rendit assez malheureux pendant toute sa vie — et prit part aux conciles de Constance, de Bâle et de Ferrare-Florence. Cette œuvre-ci est éditée pour la première fois, avec une très grande acribie d'après l'autographe, le *Vatic. lat. 4067*, L'éditeur nous renseigne aussi sur la vie et les autres œuvres du pauvre évêque. Dans celle-ci il s'est inspiré principalement du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas d'Aquin. Comme d'habitude ces erreurs concernent le *Filioque*, la Sainte Trinité, le pain de l'Eucharistie, l'évêque de Rome et le purgatoire. Le ton de l'argumentation n'est pas toujours très serein et les arguments n'ont pas tous la même valeur. L'œuvre fut achevée en décembre 1437 à Bologne. André souscrivit à la bulle d'Union de Florence, mais on ignore le lieu et la date de sa mort. D. I. D.

D. Knowles et R. N. Hadcock. — Medieval Religious Houses. England and Wales. Londres, Longmans, 1953 ; in-8, XXIV-388 p., 42/-.

Le nom des auteurs suffit à garantir la valeur de cet ouvrage. Il s'agit d'un répertoire, qu'on espère complet, de toutes les maisons religieuses

qui ont existé en Angleterre et au Pays de Galles entre la Conquête normande (1066) et la suppression opérée sous Henri VIII. On y a inclus également les collèges universitaires et les hôpitaux. Les maisons sont rangées selon la famille religieuse de leur appartenance et par ordre alphabétique avec dates de fondation et de disparition, revenu, situation, et, en note, d'autres renseignements lorsqu'on en possède. Le tout est précédé par une histoire sommaire du développement de la vie religieuse en Angleterre durant l'époque et suivi d'une série de cartes. On annonce des volumes similaires pour l'Irlande et l'Écosse. D. G. B.

R. H. Malden. — The English Church and Nation. Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, 434 p., 25/-.

Cet ouvrage posthume renferme la substance de diverses séries de conférences sur l'histoire de l'Église anglaise données par l'A. pendant qu'il était doyen de Wells. C'est un ouvrage populaire mais pas du tout primaire. Disons tout d'abord notre critique négative. M. M. ne doit pas être consulté par quelqu'un en quête de détails exacts : il se trompe p. ex. sur la date de la Révolution bolcheviste en Russie, sur l'étymologie du mot *parish*, sur la définition des mots *abbey* et *priory*, etc. ; son information est parfois un peu vieillie. Ce qu'il y a de positif — encore qu'on puisse ne pas être toujours de l'avis de l'A. —, c'est sa vue essentiellement large et humaniste sur la destinée et le rôle providentiels du peuple anglais formé et moulé par le christianisme. Il insiste sur les concepts de liberté et son corollaire essentiel, le respect de la loi ; il apprécie les avantages de l'insularité mais en relève les dangers. Sa grande qualité est son jugement sûr. D'autre part, son attitude vis-à-vis de la Papauté est bien curieuse : pour la période antique, le Siège apostolique est la source d'innombrables bienfaits pour l'Angleterre ; au cours du moyen âge il devient le centre d'où rayonnent tous les abus ; à l'époque moderne c'est un présomptueux anachronisme, puissant sans doute mais à peine digne d'une sérieuse attention. Le livre contient une bibliographie générale et un bon Index.
D. G. B.

Karl Eder. — Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus 1555-1648. Vienne, Herder, 1949 ; in-8, 458 p.

Cette histoire de l'Église de la Paix d'Augsbourg au Traité de Westphalie ne cherche pas à démontrer une thèse, encore moins à établir une philosophie de l'histoire dans cette période cruciale pour les rapports des deux confessions. C'est un exposé très systématique et très scolaire qui s'enferme dans une abondance de chapitres, divisions, sous-divisions, paragraphes, sous-paragraphes dont il est très difficile de se rendre maître. Une attention toute spéciale est accordée au Concile de Trente (session par session), à la situation en Allemagne catholique (diocèse par diocèse), à la Compagnie de Jésus. Le reste est plutôt une manière de répertoire de collectionneur consciencieux, comme en témoignent les 65 pages de *Quellen und Darstellungen* qui terminent l'ouvrage. La vie des Églises séparées est réduite à la portion la plus congrue : 6 pages pour le protes-

tantisme — en Angleterre (p. 821), ne figurent que puritains, levellers, baptistes et quakers —, 6 pages également pour les Églises orientales.

D. H. M.

Biserica Română Unită. Două sute cinci zeci ani de istorie. Madrid, Misión Católica Rumano, 1952 ; in-8, 417 p., illustré.

L'exil ne fait pas oublier la patrie quittée malgré soi, et encore moins les siens que l'on sait exposés à des dangers de toute sorte, dont le moindre n'est certes pas une persécution ou suppression violente sans pitié ni remise. Pour exprimer leur solidarité avec leurs frères dans la patrie occupée, plusieurs prêtres roumains ont voulu rassembler en un volume une histoire synthétique et objective de leur Église depuis sa réunion à Rome, il y a 250 ans, tandis que là-bas se posent maintenant les fondements de la foi et de l'Église future dans les souffrances et le sang. Cette œuvre de piété mérite toutes nos louanges. Il y a en tout une quarantaine de prêtres roumains catholiques à l'étranger (y compris ceux des États-Unis). Ont collaboré à ce volume Mgr Tăutu, Mgr Bârlea et les RR. PP. Carnațiu, Capros, Popan, Mircea, Dan et Todericiu. Ils nous parlent successivement du début du christianisme chez les Roumains, de l'Union des Transilvaniens avec Rome, du développement de l'Église-Unie 1700-1918 (ici la métropole Blaj tient de loin la première place), de la situation entre les deux guerres et de son calvaire qui commence à l'automne 1946. Ce dernier est exposé en détail avec les documents à l'appui. L'attitude des évêques a été dès le début unie, très courageuse et claire. Il va de soi que les rapports avec l'Église orthodoxe et tous les problèmes adhérents sont traités amplement, p. ex. la question d'une orthodoxie nationale ou œcuménique. Ils furent débattus bien des fois entre les deux guerres et *Irénikon* n'a pas manqué de les signaler en son temps. Beaucoup de points de rapprochement étaient là et la solution violente actuelle ne les a pas supprimés.

D. I. D.

Martin Gerhardt. — Ein Jahrhundert Innere Mission. I : Die Wichernzeit ; II : Hüter und Mehrer des Erbes. Gütersloh, Bertelsmann, 1948 ; in-8, 350 et 506 p.

Les chrétiens protestants d'Allemagne, devant la situation sociale et économique nouvelle qui marquait l'Europe au début du siècle passé, se sont vus obligés, comme les catholiques, de coordonner leurs efforts pour opposer au socialisme une réponse chrétienne. Dès 1836 la voix de Wichern s'est fait entendre, et elle dominera pendant près d'un demi-siècle le travail social protestant. La nécessité d'une action missionnaire devant s'exercer auprès des baptisés (*Innere Mission*) de la part de tout chrétien et non seulement par l'Église officielle, Wichern la fondait sur la doctrine du sacerdoce universel et sur celle de la foi agissante dans la charité. Créer l'union des organisations de bienfaisance fut le premier but que Wichern atteint en la formation d'un comité central qui, à partir de 1848 déploiera une activité charitable qui n'a cessé jusqu'à nos jours. C'est l'histoire de ce comité central de la *Innere Mission* que M. G. a tenté de condenser en ces deux volumes. Sanctification du dimanche, prédication

populaire, apologétique, presse, lutte contre l'alcoolisme, la prostitution, l'euthanasie, le problème social, l'éducation, la diaspora, — tous les domaines de la charité ont été touchés. Les difficultés et les luttes n'ont pas manqué : le libéralisme, le confessionalisme luthérien, le retard de la confédération des *Landeskirchen*, les démêlés avec Bismarck et Hitler, l'échec du *Devaheim*. Wichern a toujours demandé que l'Église ait à cœur son travail; ceci fut réalisé enfin, les *Kirchentage* récents le montrent. La *Innere Mission* a toujours poussé à la formation d'une Église unie, comme elle a été présente dès l'aurore du mouvement œcuménique; en une période d'Église troublée elle a été le levain qui lui a redonné une vie nouvelle.

D. N. E.

W. W. Tarn. — Alexander the Great. Vol. I : The Narrative ; vol. II : Sources and Studies. Cambridge, The University Press, 1948 ; in-8, XII-160 et XIV-476 p., et cartes, 40/6.

L'A. qui donna en 1926 les chapitres concernant Alexandre le Grand au tome VI de la *Cambridge Ancient History* les a repris dans cette nouvelle étude en se fondant sur un nouvel examen des sources. — Le premier volume, narratif, est à peine plus développé que les pages de la C.A.H. et est accessible à un assez large public. Un second volume, entièrement autonome est beaucoup plus technique. Une étude des sources sur les caractéristiques de Diodore, Curtius, Justin, est suivie d'appendices sur des points particuliers : les troupes d'Alexandre, les Cités grecques d'Asie Mineure et les fondations d'Alexandre, les discours d'Arrien, la vie de Plutarque, la déification d'Alexandre et sa conception du pouvoir.

D. H. M.

Philip P. Argenti. — The Costumes of Chios. Their Development from the XVth to the XXth Century. Londres, Batsford, 1953 ; in-8, XVI-338 p., ill., £ 10/10-.

Ce volume de grand luxe, aux magnifiques et très nombreuses illustrations, au texte minutieusement précis, sera d'une sérieuse valeur scientifique, car il est l'ouvrage d'un grand connaisseur. L'A. décrit le costume porté par les différentes classes de la société de Chios aux XVIe, XVIIe et XVIIIe s. sur la foi de témoignages de voyageurs. Lorsqu'il en arrive à l'époque moderne, il entre dans un grand détail, prenant chaque région de l'île et même chaque village en particulier, décrivant le costume, donnant des patrons, expliquant les procédés de teinture, de tissage, de broderie. Rien ne manque à cette belle étude exhaustive, ni dans la conception, ni dans l'exécution. N'oublions pas que l'unioniste apprendra avec intérêt l'existence d'églises doubles à l'usage des Latins et des Grecs, et que le lexicographe du grec moderne trouvera une mine de renseignements d'ordre technique.

D. G. B.

Ludvig Krabbe. — Histoire de Danemark. Copenhague, E. Munksgaard, 1950 ; in-8, 375 p.

Henry Vallotton. — Sept souverains de Suède. Lausanne, Payot, 1950 ; in-8, 229 p.

Michael Roberts. — Gustavus Adolphus. A History of Sweden 1611-1632. Vol. I, 1611-1626. Londres, Longmans, 1953 ; in-8, XIV-585 p. 8 pl., 5 cartes, 63 sh.

Pierre de Luz. — Christine de Suède. (Grandes études hist.). Paris, A. Fayard, 1951 ; in-12, 381 p.

Si nous sommes loin de pouvoir espérer la prochaine publication d'une histoire des Églises scandinaves et si M. Roberts peut constater que la part faite aux pays scandinaves dans des collections sérieuses est fort maigre, il reste cependant étonnant que M. Krabbe puisse affirmer dans sa bibliographie que depuis 1878 aucune Histoire du Danemark n'ait paru en français. Est-ce une des raisons pour lesquelles les 150 dernières années sont plus développées et encore surtout du point de vue politique ? L'exposé de la période avant la Réforme est aussi honnête et lisible, mais le manuel de Musset permettrait déjà une étude approfondie. Pour l'histoire de la Suède nous sommes à peine plus favorisés. C'est pourquoi les grandes fresques épiques, hautes en couleur, de M. Vallotton viennent utilement évoquer sept fortes figures de grands rois d'après la Réforme. Parmi eux deux au moins sont plus connus à l'Ouest : Gustave Adolphe et Christine. M. Roberts estime toutefois que les valeurs permanentes de civilisation du règne du G. A. ont été trop négligées même dans la monogr. de Joh. Paul, en faveur de l'histoire militaire. C'est ce qui nous vaut avec deux autres chap. sur l'éducation et la constitution, un chap. modèle de 75 pp. sur l'Église, solidement charpenté comme le reste du livre d'après les nombreuses sources et études imprimées, mentionnées dans la bibliographie judicieuse. Inspiré par Ahnlund, mais peut-être plus nuancé que Westin et Holmqvist, l'A. nous montre en particulier dans les amorces « œcuméniques » si curieuses de G. A. avec le prebytérien Durie et surtout avec Cyrille Lukaris par l'intermédiaire de Strassburg et Haga, un politicien éveillé et à grandes vues, ainsi qu'un monarque conscient du messianisme luthérien suédois. Après son Gustave III, M. Pierre de Luz nous décrit finement et spirituellement cette « intelligence dévorante... personnage contrasté et terriblement dangereux » que fut Christine, également déroutante à juger tant au point de vue romain que luthérien.

C. D. R.

C. W. Previté-Orton. — The Shorter Cambridge Medieval History. Cambridge, University Press, 1952 ; 2 vol., in-8, rel., XXI-XIX et 1202 p. ; Cartes et 300 illistr., 55 /.

Les huit volumes de la *Cambridge Medieval History* (1911-1936), publiés sous la direction du regretté J. B. Bury avec la collaboration de savants européens comptant parmi les plus distingués, demeurent l'un des ouvrages de base auxquels les spécialistes ne manquent pas d'avoir recours. En vue de faciliter le maniement de cet ouvrage les syndics de l'*University Press* avaient prié feu le prof. C. W. Previté-Orton — qui fut l'un des collaborateurs de la grande édition — d'en faire une version plus concise. Un simple résumé ne pouvait être que sec et monotone ; aussi pour éviter cet écueil l'A. a-t-il procédé à une refonte complète, et, tout en puisant abondamment dans l'original, il a eu souci de l'amender en s'inspirant des travaux parus depuis sa publication. L'A. étant décédé avant que son

manuscrit ne fût remis à l'imprimerie, l'éditeur, M. P. Gierson, en a effectué une nouvelle mise à jour. Tel qu'il nous est présenté aujourd'hui, le livre est plein de vie et d'attrait. L'histoire byzantine, si souvent réduite à la portion congrue dans les ouvrages d'histoire générale, occupe ici la place qu'elle mérite. Pour ne pas charger son travail et pour en rendre la lecture plus aisée l'A. a, à dessein, omis tout apparat critique et bibliographique. Par contre, de nombreuses cartes et plusieurs tableaux généalogiques en facilitent la compréhension. Enfin un index détaillé lui confère le caractère d'une vraie encyclopédie d'histoire médiévale. De nombreuses illustrations, judicieusement choisies par le Dr. S. H. Steinberg, contribuent à rendre l'exposé plus vivant encore. A. N.

Dr. Cl. M. Henze C. SS. R. — Lukas der Muttergottesmaler. Louvain, Bibl. Alfonsiana, 1948 ; in-8, 112 p.

Une tradition populaire encore vivante aujourd'hui, raconte que saint Luc aurait peint un portrait de la Vierge. Les témoignages byzantins affirment que ce portrait était l'icone dite « Hodigitria » vénérée dans une église de Constantinople. Enfin à Rome on admettait qu'une des meilleures copies de l'Hodigitria est l'Icone de N. D. du Perpétuel Secours conservé à la Via Merulana. L'A. fait une étude critique de tous ces points et conclut qu'il y a peu de données certaines sur cette question.
D. T. B.

L. Ouspenskij et W. Losskij. — Der Sinn der Ikonen. Berne, Urs Graf Verlag, 1952 ; in-4, 222 p., 60 reproductions d'icones en couleur et en noir dans et hors texte, 58,25 fr. s.

Cette édition de luxe met à la portée du public occidental tous les travaux que Kondakov avait publiés à Prague en russe il y a vingt-cinq ans sur les icones. Sa valeur est due autant à ses deux principaux auteurs et commentateurs, L. Ouspenskij, professeur à Berlin et W. Losskij professeur à Paris, qu'au choix des sujets qui a été fait pour révéler les caractéristiques de l'iconographie russe, choix limité naturellement aux pièces se trouvant hors de Russie. Les deux auteurs ont écrit chacun une étude générale sur les icones, la tradition théologique de l'icone étant traitée par le second, et le sens de l'icone par le premier. Tous deux mettent en lumière cette double idée fondamentale : 1° que l'icone peint une doctrine à notre imagination, et 2° qu'elle rend présent le personnage ou les mystères figurés. La vénération des icones est donc un acte de foi et d'amour, ou d'imitation. Cette dernière idée est soigneusement établie d'après l'enseignement des Pères orientaux ; la première est en relation directe avec la doctrine de la *Sobornost* de l'Orthodoxie russe : une vérité devient dogme si l'ensemble des fidèles l'a intégrée dans sa profession de foi. Une troisième étude de L. Ouspenskij initie à la technique de l'icone et à l'histoire de l'iconographie russe. La seconde et la plus grande partie de l'ouvrage, constituée par des commentaires de types d'icones (Christ, Vierge, saints, mystères) résume et condense toute la richesse des éléments historiques, dogmatiques, liturgiques, artistiques concernant en particulier chacune des icones reproduites dans le texte. En lisant ce livre, on voit

combien il est indispensable d'entrer dans la tradition religieuse russe pour comprendre son iconographie. D. T. B.

Geoffrey Webb. — Gothic Architecture in England. Londres, The British Council, 1951 ; in-8, 37 p., 16 pl.

En quelques pages, M. G. Webb est parvenu à enfermer une abondante documentation sur l'architecture gothique anglaise. Pour quitter des sentiers battus, le Professeur Webb s'attache à des aspects particuliers (l'apparence intérieure) et à des nouveautés propres à ce style : la voûte de bois et le chapitre polygonal. Un petit livre sans prétention qui est de réelle valeur. D. Th. Bt.

W. R. Lethaby et David Talbot Rice. — Medieval Art 312-1350. Londres, Nelson, 1949 ; in-4, XIV-223 p. ; 89 pl., 30 sh.

La dernière édition de cet ouvrage datait de 1912. Sa valeur intrinsèque n'a pas diminué ; D. Talbot Rice était l'homme indiqué pour retoucher ce que les travaux contemporains ont permis de préciser et d'établir. Le mérite particulier de cet ouvrage est de considérer le moyen âge comme une époque commune à tout le monde chrétien ; c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner de voir les formes, les éléments décoratifs, les influences se propager, voyager de l'Orient vers l'Occident et vice-versa. Aussi trouve-t-on ici, condensé évidemment, un exposé fort clair des influences de l'Orient et de l'Occident, dans les arts divers, du IVe au XIVe siècles. On peut dire que l'unité chrétienne s'exprimait aussi alors par l'art religieux. Gravures et hors-textes achèvent admirablement ce volume. D. Th. Bt.

Byzantine Mosaics. Torcello, Venice, Monreale, Palermo, Cefalù. (Iris Colour Books). Londres, Batsford, 1952 ; in-4, 12 p. et 14 pll. en couleur, 30 sh.

Albert Boeckler. — Deutsche Buchmalerei vorgotischer Zeit. (Blaue Bücher). Königstein i/T., Langewiesche, 1952 ; 80 p., 76 pll. dont 16 en couleurs, 4,80 DM.

Dans ce beau choix de mosaïques des XIe-XIIIe s. la préférence marquée pour l'école adriatique et sicilienne est-elle due à sa plus grande lisibilité pour l'œil et l'esprit occidental ? Sans doute les mosaïques de Hagia Moni et Hosios Loukas sont à peine moins ternes que celles de Palerme, mais au moins ne sont-elles pas travesties par les restaurateurs. Et pourquoi nous priver du riche, chaud et profond coloris de Daphni ? — Dans l'admirable sélection des enluminures « allemandes » du ht. M. A. la constante universaliste (on peut la nommer à volonté romaine, chrétienne primitive ou helléno-byzantine), est toujours prête à sourdre à travers l'enchevêtrement des composantes. De plus en plus on se voit forcé d'abandonner les oppositions tranchées et les conclusions sommaires, comme celles encore proposées récemment par M. Soyter. M. Boeckler dans sa brève mais sereine introduction semble l'avoir bien vu.

Mais le grand mérite des deux albums est de fournir, pour un prix fort modique, les derniers perfectionnements dans la reproduction en couleurs. On sait ce que nos grands maîtres en ont attendu ; mais il faudra encore

un peu déchanter. En tout cas les intéressés trouveront, avec une pointe de scepticisme de bonne allure, l'exposé relativement le plus complet de cette technique dans les deux ouvrages suivants : *Colour Photography in practice* par D. A. SPENCER (Londres, Pitman, 1948. 394 p., 18 pll., 35 sh.) et *Colour Cinematography* par A. CORNWELL-CLYNE (Londres, Chapman et Hall, 1951 ; XVI-780 p., 300 ill., 84 sh.). C. D. R.

D. D. C. Pochin Mould. — Scotland of the Saints. Londres, Batsford, 1952 ; in-8, 168 p., ill., 21/-.
— **Ireland of the Saints.** Ibid., 1953, 176 p., 21/-.

L'A. nous présente dans son premier livre, la vie et l'activité des apôtres de l'actuel Argyll, interprétées et expliquées par une référence continuelle à la configuration géographique de la région. Si beaucoup de ces noms à l'air exotique sont inconnus de l'étranger, deux au moins lui seront familiers : saints Ninian et Columcille (Columba). Dans ce livre aux innombrables et très belles photographies, on apprend en peu d'espace bien plus que quelques détails hagiographiques : on commence à apprécier une culture.

Peut-être ce dernier point est-il un peu moins vrai à propos du second livre ; il nous a semblé davantage hagiographique dans le sens normal de ce mot, et puis, les saints irlandais sont bien plus connus que les écossais. Quoi qu'il en soit, l'aspect hautement cultivé de l'ancienne Irlande, son extraordinaire influence civilisatrice et la qualité de sa foi ne sont point négligés ici. La documentation photographique est toujours aussi superbe, et les œuvres d'art qu'on nous fait voir de la plus délicate et ravissante beauté. D. G. B.

RELATIONS

Paulus-Hellas-Oikumene. (An Ecumenical Symposium). Athènes, Student Christian Association of Greece, 1951 ; in-8, 206 p.

Publié à l'occasion du XIX[e] centenaire de l'arrivée de saint Paul en Grèce, ce recueil, de même que les célébrations qui honorèrent cet événement, a réuni une liste vraiment imposante de contributeurs de tous les pays et d'un grand nombre de communions chrétiennes. Devant l'impossibilité où nous sommes de rendre compte de chacune des nombreuses contributions, signalons les articles exégétiques de Mgr Cassien de Catane, du prof. Michaelis et du R. P. Nissiotis ; ensuite, des articles sur la psychologie paulinienne, sur l'importance unique de la personnalité de saint Paul (p. ex., l'abbé Beauduin, le prof. Louvaris). Mgr Irénée de Samos argue que l'Église orthodoxe est restée fidèle à l'enseignement de l'apôtre, ce qu'il hésiterait à affirmer soit de l'Église romaine soit du protestantisme. M. Karl Adam écrit sur *le Jeune Paul*, et M. Sotiriou nous donne du neuf : *Traditions et légendes concernant la prédication et les souffrances de l'Apôtre Paul en Grèce*. Nous félicitons les éditeurs, surtout le prof. Bratsiotis, et l'imprimeur qui a réussi en trois langues étrangères une typographie quasiment parfaite. D. G. B.

S. L. Greenslade. — Schism in the Early Church. Londres, SCM Press, 1953 ; in-8, 247 p., 21 /–.

L'A. étudie les schismes des quatre premiers siècles afin d'en tirer des leçons utiles au Mouvement œcuménique. On est heureux de prime abord de constater cet appel à l'histoire. Le Dr. G. analyse en plusieurs chapitres les causes de ces schismes au cours d'un exposé informé, sobre et généralement impartial — les auteurs catholiques sont en bonne place dans la bibliographie. Ces causes sont le plus souvent « non théologiques » : personnelles, sociales, économiques, nationales, liturgiques, de rivalité des sièges. Seuls figurent parmi les facteurs théologiques la question de la sainteté de l'Église dans les conflits sur la pénitence. Il est vrai qu'il n'est pas fait mention du schisme dû à l'arianisme (343-380), alors que l'on considère brièvement le schisme luciférien et le schisme d'Antioche. L'A. envisage alors la manière dont l'Église a répondu à ces séparations : coercition, négociations et surtout reconsidération théologique, — ce dernier point dans un chapitre central pour l'économie de l'ouvrage. L'A. veut montrer et c'est en outre l'objet des chapitres de conclusion, comment l'Église, après avoir renoncé partiellement avec saint Augustin, grâce à l'affirmation de la validité puis bientôt de l'efficacité des sacrements des hérétiques, à la position patristique (unité de l'Église visible à l'exclusion des communautés schismatiques), devrait faire un pas de plus : reconnaître le caractère ecclésial des diverses communions, quitte à leur attribuer un coefficient différent de catholicité. « This step directs us and particularly the « catholics » among us to a reconsideration of the problem of schism » (p. 201). C'est une manière un peu inattendue de retourner à Cyprien : *Extra Ecclesiam nulla salus.* Signalons que l'actuel Abbé de Downside vient de consacrer un article « *Schism and Unity* » au livre du Dr. G. C'est évidemment — et l'A. lui-même le sent — le problème soulevé par l'ecclésiologie catholique ou orthodoxe, à laquelle se heurte le Mouvement œcuménique, et par delà, la question du critère et des marques essentielles de l'Église, qui est signalé de manière si opportune à l'attention du *World Council.* D. H. M.

Armand Fiolet O. F. M. — Een Kerk in onrust om haar belijdenis. Nijkerk, G. F. Callenbach N. V., 1953 ; in-8, 211 p.

Cet ouvrage porte en sous-titre : « Une étude phénoménologique sur l'origine du conflit entre les tendances divergentes au sein de l'Église réformée des Pays-Bas ». Il s'agit d'une thèse de doctorat défendue à la faculté de théologie de l'Université catholique de Nimègue, où en 1948 fut inaugurée une chaire de « phénoménologie du Protestantisme ». Les revues et journaux néerlandais ont attiré avec sympathie l'attention générale sur cette promotion à cause de son caractère œcuménique (l'ouvrage est préfacé par le secrétaire général du Conseil oecuménique aux Pays-Bas). L'A. décrit l'origine et l'évolution des quatre types doctrinaux dans l'Église réformée de Hollande, depuis qu'en 1816 Guillaume Ier imposa à cette Église une nouvelle constitution, organisation qui a pris fin en 1951 par un nouveau Statut. Ce dernier événement n'a pas mis terme au conflit interne entre les différentes tendances plus ou moins antagonistes du passé, appelées ici humaniste, spiritualiste, juridique et ecclésiastique. Ce n'est

donc pas par pur intérêt historique que cette étude a été écrite ou qu'on aimera de la consulter.

D. T. S.

Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Offizieller Bericht der zweiten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Hannover 1952. Hanovre, Lutherhaus Verlag, 1952 ; in-8, 212 p.

La 2me conférence mondiale des Églises luthériennes (Hanovre 26 juillet au 2 août 1952) s'était proposé l'étude du thème de la Parole vivante et de la responsabilité de l'Église. On voulait, comme l'a dit A. Nygren, évêque de Lund et Président de la Confédération de 1947 à 1952, « repenser l'unique Évangile dans sa totalité et l'exprimer en des paroles nouvelles » ; on voulait « exhorter les Églises de la Réforme luthérienne à reprendre conscience de leur responsabilité propre devant la Parole qui fait leur richesse ». Le présent recueil donne le compte rendu officiel des séances, des décisions (citons l'élection d'un nouveau président, Hans Lilje, évêque de Hanovre ; la création d'une section théologique ; le désir de participation plus directe de la femme et de la jeunesse), le texte des sept conférences des séances plénières (citons celle de P. Brunner, *L'essence du culte de l'Église* où l'on insiste sur le caractère sacramentel de l'Eucharistie) et le texte des rapports des sections spéciales (I. Théologie ; II. Mission extérieure ; III. Mission intérieure, réfugiés ; IV. Évangélisation et *stewardship*, mouvement de l'action paroissiale venu des USA ; V. Étudiants et Jeunesse ; VI. La femme dans l'Église). Hanovre a témoigné d'une force nouvelle au sein des Églises luthériennes, force qui se caractérise par le souci d'une théologie profonde et commune à tous, et par le désir d'une vie chrétienne plus agissante, puisant sa vitalité dans l'Écriture et se libérant des entraves politiques. D. N. E.

Wählt das Leben ! Der Vierte Deutsche Evangelische Kirchentag. Stuttgart, Kreuzverlag, 1952 ; ronéo in-4, 578 p.

Le quatrième *Kirchentag* de l'Église évangélique allemande qui s'est déroulé sous la présidence du Dr. R. von Thadden-Trieglaff du 27 au 31 août 1952 ayant comme thème : « Choissisez la vie », a été un témoignage de la foi vivante qui marque le protestantisme allemand d'après guerre. Malgré l'absence des délégués de la zone orientale (une quarantaine seulement a pu venir), le chiffre des participants a atteint 200.000 lors de la séance plénière. Tout a été mis en œuvre pour rendre ces journées les plus riches possible : cultes, prédications, cercles bibliques, expositions, manifestations artistiques. Cinq sections ont étudié l'attitude du chrétien devant les problèmes actuels : I. dans l'Église ; II. dans la famille ; III. dans la nation et la vie politique ; IV. dans le travail ; V. dans le village. Au cours de la discussion sur l'Église (« il y a Église là où deux ou trois sont assemblés au nom de Jésus-Christ, là où des hommes entendent dans la foi la Parole de Dieu et reçoivent le sacrement »), devait surgir la question de l'appartenance à l'Église. Parmi les nombreuses réponses, notons ces mots du Dr. Beckmann : « Nous sommes, au delà des confessions, à la recherche de l'Œcuménè ; c'est le grand événement du XXe siècle dans l'histoire de l'Église. Il s'est produit actuellement un grand change-

ment. Mais nous ne nous trouvons qu'au début de ce changement, car nous portons tous le poids de notre propre histoire. Il faut... beaucoup d'amour, de compréhension pour se mettre au niveau de pensée du prochain et de sa confession... Plus nous vivons de l'Évangile, plus nous trouverons la réponse commune aux questions posées ». D. N. E.

W. A. Visser 't Hooft. — The Meaning of Ecumenical. The Burge Memorial Lecture, delivered in the Church House, Westminster, November 10th, 1953. Londres, S. C. M. Press, 1953 ; in-12, 28 p., 2 sh.

La conférence fait l'histoire du terme « œcuménique ». Son sens moderne d'« interchrétien » commence avec Zinzendorf et reçoit sa formulation « officielle », à la conférence d'Oxford 1937. En conclusion l'A. donne les raisons qui ont fait accepter ce terme et mentionne en même temps les abus auxquels il donne prise. A la p. 26 il cite comme un des premiers témoins de l'usage du mot en théologie catholique les *Principes d'un « œcuménisme » catholique* du P. Congar mais oublie de le mettre entre guillemets. Le P. Pribilla, un des vétérans de l'œcuménisme catholique, avait déjà fait une étude similaire dans les *Stimmen der Zeit* de juillet 1930. D. C. L.

The Third World Conference on Faith and Order. Held at Lund August 15th to 28th, 1952. Edited by OLIVER S. TOMKINS, D. D., Chairman of the Working Committee, Faith and Order Commission. Londres, S. C. M. Press, 1953 ; in-8, 380 p., 21 sh.

Les Procès-Verbaux de la conférence de Lund se composent : d'une Préface par M. Tomkins, où il donne, entre autres, la raison qui lui a fait adopter la disposition présente du volume ; d'une première Partie contenant le Rapport adressé aux Églises (antérieurement on disait simplement, Rapport) ; d'une deuxième Partie, historique : *From Edinburgh to Lund* (1937-52) ; d'une troisième : *The Proceedings of the Conference ;* de sept appendices et de deux Index (noms et matières). Le volume comprend donc des documents que j'ai déjà analysés dans l'article : *Le Mouvement* Foi et Constitution *à l'étape Lund* 1952 (*Ir.* 1953, p. 146-61 et 256-82) et auxquels je ne reviendrai plus. Le Dr. BRILIOTH, président de la Conférence s'exprime ainsi au sujet du *consensus* exprimé dans le Rapport : « Personne de nous n'est tenu à chaque mot du Rapport, mais nous sommes néanmoins tenus d'insister auprès des Églises sur la nécessité d'une étude sérieuse aussi bien du Rapport que des autres matériaux » (p. 315). — Parmi les nouveaux documents que contient le volume, notons dans la Partie III le chap. 6 (p. 204-224): *The World Mission of the Church'* qui montre bien l'importance que ce thème, dont on rappelle le caractère traditionnel pour *Foi et Constitution* dès Édimbourg 1910, prit à Lund. Les chapitres 7 (*First Fruits of Common Work*, p. 225-86) et 9 (*Harvest*, p. 295-320) sont spécialement intéressants parce qu'ils relatent, sinon avec tous les détails au moins avec les plus significatifs parmi eux, l'élaboration du Rapport définitif. On a tout sous la main pour suivre intelligiblement celle-ci. Signalons quelques-unes des interventions. L'une d'elles concerne la procédure : « Quand les documents sont revisés en séance plénière, l'équilibre soigneusement établi (dans le travail de section) risque de se perdre, parce que l'opinion majoritaire cherche des termes qui traduiraient mieux

son point de vue et tend à oublier que la formulation primitive voulait exprimer des points de vue antagonistes (conflicting) » (p. 301-2) ; le Rév. D. T. NILES (Église méthodiste de Ceylan) a dit sa satisfaction que dans le rapport sur l'Intercommunion l'attitude dite « protestante » envers celle-ci a permis à la majorité d'exprimer son opinion, à la faveur de la bonne volonté de la minorité (p. 285). (Le qualificatif de majoritaire que j'ai oublié de signaler dans mon article, corrobore encore les conclusions que j'y faisais à propos de l'avenir de l'Intercommunion dans *Foi et Constitution*). En réponse aux critiques portant sur le vague du chapitre II (christologique) du Rapport, le Dr. CRAGG (Église unie du Canada) rapporteur, fit valoir que ce caractère est « en un certain sens inévitable et nécessaire devant l'amplitude idéologique de la Conférence. Un rapport trop explicite aurait pu satisfaire certains, mais en exclure d'autres » (p. 298). L'éditeur a relevé beaucoup d'autres interventions de représentants des Jeunes Églises, de l'Église de l'Inde du Sud p. ex. Quelques-unes ont exprimé le désir que le Conseil œcuménique réunisse une conférence spéciale de ces Églises afin de leur faire discuter le travail de Foi et Constitution à la lumière de leur propre évolution. Les délégués de ces Églises firent circuler à la conférence, avec la permission de son président, un manifeste (Statement) publié à la p. 310-11. — Il appert des Procès-Verbaux, que c'est l'intégration du Mouvement *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique qui a été le point principal de la Conférence ; elle ne se fera, en ce qui concerne la coordination du travail de la Commission du même nom avec celui du département des études du Conseil, qu'à Evanston 1954. Il a semblé aussi que la participation active de *Foi et Constitution* aux assemblées générales du Conseil rendrait moins fréquentes à l'avenir les conférences mondiales de ce Mouvement. — Les facteurs « non théologiques » ont été prônés au cours de la Conférence surtout par les représentants des Jeunes Églises et c'est à leur demande qu'ils figurent dans la Préface du Rapport. On les a aussi utilisés, relate le rapport du Comité de la Presse (publié en annexe et qui rattache la presse à l'évangélisation), comme appât dans la propagande américaine pour la Conférence. Enfin, je crois que c'est la première fois qu'on fait figurer parmi ces facteurs le sacerdoce que le professeur MACKINNON (Église épiscopale en Écosse) considère avoir joué un rôle non théologique dans la séparation des chrétiens entre eux et de l'Église d'avec le monde (p. 275). — Venons-en maintenant au rôle des Orthodoxes qui fut considérable à Lund bien qu'aucune autre conférence de *Foi et Constitution* n'en ait connu un aussi petit nombre. L'archevêque ATHÉNAGORE de Thyatire, chef de leur délégation, prit deux fois officiellement la parole, au début et à la fin de la conférence, pour déclarer la position de celle-là envers le mouvement Foi et Constitution, position bienveillante mais fermement attachée à la foi orthodoxe. Ces deux interventions (p. 123-6 et 312) sont à lire, la première à été résumée dans *Ir.* 1952, p. 301. Un point semble peu clair : Mgr Athénagore déclara que les délégués orthodoxes n'interviendraient pas dans les discussions et constata que de fait ils n'y étaient pas intervenu ; de même le Rapport ne mentionne pas leur part dans les discussions ; cependant à la p. 298 on lit : « Les délégués représentant les Églises orthodoxes de la juridiction du patriarcat œcuménique prirent part à la discussion en exposant le point de vue orthodoxe, et ceci aussi bien dans les séances de section qu'en

séances plénières, mas ils ne prirent pas part au vote acceptant le Rapport ». De fait les interventions du P. Florovsky en qualité de théologien, ont été nombreuses. On apprend que c'est le P. Schmemann qui était à la tête de la délégation des jeunes avec son mémorable rapport. Notons l'envoi d'un télégramme de la Conférence au Patriarche œcuménique et la réponse. Parmi les messages reçus par la Conférence elle-même figurent deux catholiques : l'un venant de feu l'Abbé Couturier et l'autre du *Katholikentag* de Berlin 1952. — Comparativement aux Procès-Verbaux d'Édimbourg 1937 constatons que les présents sont moins riches en information sur l'élaboration du Rapport, laquelle n'a jamais été une refonte des premiers projets. Quant au progrès « christologique » de Lund sur Édimbourg officiellement reconnu, il y a, je crois, une distinction à faire entre la christologie doctrinale (tendance des « vieilles » Églises) et l'« existentielle » (tendance des Jeunes Églises) ; je ne reparle plus de cette dernière et me permet de renvoyer à cet égard à mon article. Quant à la christologie doctrinale elle pourra être un pas en avant si elle est étudiée sérieusement comme contexte à l'ecclésiologie (contexte de beaucoup meilleur que celui d'Amsterdam 1948) ; mais elle serait un recul si elle devenait, comme certaines interventions semblent l'indiquer, un refuge dans le vague afin d'éviter les conflits ecclésiologiques.

Il faut remercier chaleureusement M. TOMKINS et ses collaborateurs pour ce volume d'importance historique et qu'il dédie en tant que dernière tâche de son office de secrétaire arrivé à échéance, « à tous ceux dont la collaboration pleine d'amour (loving) fait du travail de *Foi et Constitution* lui-même une expérience d'unité dans le Christ » (p. 8). D. C. LIALINE.

The Official Year-Book of the Church of England, 1953. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, 544 p., 12/6.

L'annuaire de l'Église d'Angleterre offre tous les renseignements habituels à cette sorte d'ouvrage. D'année en année, les listes, statistiques, informations de toute espèce présentent un intérêt actuel, ce qui n'empêche que pareil ouvrage demeure un document historique, fixant une époque, une année de vie. Dans les Rapports et Actes de la *Church Assembly* et des *Convocations*, on pourra suivre le développement de la vie de l'Église d'Angleterre, les discussions sur les mesures à prendre, qui auront leur répercussion dans l'avenir. Les premières pages sont consacrées au couronnement de la Reine Élisabeth II. Ce volume témoigne de l'activité de l'Église d'Angleterre dans la métropole comme au delà des mers, des liens étroits qu'elle a avec les autres Églises et provinces de la Communion anglicane. Les pages consacrées à son action œcuménique et missionnaire intéresseront spécialement nos lecteurs, ainsi que les chapitres qui décrivent chacune des Églises-filles. D. Th. BT.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXVI

I. ARTICLES

GUSTAVE BARDY. — *Saint Jérôme et la pensée grecque* 337
D. B. BOTTE. — *Le « Saint Pierre » d'Oscar Cullmann* 140
P. BRATSIOTIS. — *La Résurrection du Christ dans l'Église orthodoxe* . 6
I.-H. DALMAIS, O. P. — *La Doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur* 17
D. P. DE VOOGHT. — *Du « De Consideratione » de saint Bernard au « De Potestate Papae » de Wiclif* 114
— *Église et Corps Mystique : Les erreurs de Jean Huss sur les Prédestinés* 237
D. P. DUMONT. — *Byzance après Byzance* (1453-1953) 162
D. E. LANNE. — *Le Schisme en Israël* 227
D. C. LIALINE. — *Le Mouvement « Foi et Constitution » à l'étape « Lund 1952 »* 146, 256
M. LOT-BORODINE. — *La doctrine de l'Amour divin dans l'œuvre de Nicolas Cabasilas* 376
UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT. — *La signification spirituelle de l'icone de la sainte Trinité peinte par Rublev* 133
D. O. ROUSSEAU. — *Incarnation et anthropologie en Orient et en Occident* 363
D. O. R. — *Éditoriaux* 3, 113, 225

II. NOTES ET DOCUMENTS

Le Sacrement de Baptême. (A propos d'ouvrages récents) (D. N. EGENDER) 71
La Jeunesse orthodoxe en conférence à Sèvres (D. T. S.) 168
In Memoriam : L'Abbé Paul Couturier (D. Th. BELPAIRE) 197
L'Œcuménisme contemplé par un orthodoxe (D. C. L.) 303
Le Congrès liturgique de Saint-Serge à Paris (D. O. R.) 308
Rencontre œcuménique à Schleswig (T. S. et N. E.) 310

III. CHRONIQUE DES ACTUALITÉS

ÉGLISE CATHOLIQUE. — Encyclique *Orientales Ecclesiae*, 40. — S. S. Pie XII parle des persécutions, 41. — Les fêtes de S. Thomas aux Indes, 41. — Le P. Georges Bissonnette à Moscou, 42. — Situation en Ukraine occidentale, 173. — Mgr J. Bučko, 173. — Décès de Mar Ivanios, 283. — Restauration de la hiérarchie catholique au Danemark et en Norvège, 283. — Livre blanc sur la persécution en Ukraine, 390. — Encyclique *Fulgens Corona*, 390. — Décès de l'abbé Paul Couturier, 173, 197. — Le journal *Katholiki* d'Athènes, 390.

ÉGLISE RUSSE EN URSS. — Décès de Mgr Photius et de Mgr Serge, 42. — Patriarche Alexis 75 ans et décoré, 42. — Les biens ecclésiastiques en Terre-Sainte, 42, 181. — Moscou et les juridictions hors-frontières 43, 287. — Lutte antireligieuse, 43, 285, 392. — Restauration de Sainte-Sophie à Kiev, 44. — L'Église russe et la mort de Staline, 174. — Le patriarche Alexis et les gréco-catholiques, 284. — La cathédrale S. Georges à Lvov, 391. — S. Sérafim de Sarov, 392.

ÉMIGRATION RUSSE. — Assemblée éparchiale à Paris, 44. — Appel à l'unité entre les juridictions, 45. — Les paroisses orthodoxes françaises, 45, 287. — L'affaire Kovalevskij, 287. — Cours spéciaux préparatoires au sacerdoce, 175. — Revue *St Vladimir's Seminary Quarterly*, 175. — Art. P. Al. Schmemann, *Byzantine Theocracy and the Orthodox Church*, 176. — *Orthodox Christian Fellowships*, 177. — Centre permanent de Jeunesse orthodoxe *Syndesmos*, 168, 288. — L'Institut St. Serge, 289. — Nouvelle église à Liège, 393. — Sacre épiscopal de Mgr Méthode, 289 ; de Mgr Averkij, 289 ; de Mgr Georges, 393. — Conférence à Schmie, 393.

ALEXANDRIE. — Millénaire de la bibliothèque patriarcale, 46.

ALLEMAGNE. — L'Église luthérienne et le mariage, 177. — Opposition à la religion, 178. — Le pasteur Richard Baumann et les autorités évangéliques, 393.

ANGLETERRE. — L'archevêque anglican de Cantorbéry et le problème de l'appartenance à l'Église, 46. — Réforme du *Prayer Book*, 47. — Revision du *Canon Law*, 47. — Canonisation dans l'Église d'Angleterre, 47. — Le *Ministry of Healing*, 47. — Le serment du Couronnement, 61.

ATHOS. — Rétablissement de la vie cénobitique, 48. — Situation de la Sainte Montagne, 48, 178, 289, 397. — Le monastère Chilandar et l'Église serbe, 48, 395.

BULGARIE. — Élection du Patriarche Cyrille, 179, 291.

CHYPRE. — Mgr Macaire et la cause du rattachement à la Grèce, 48.

DANEMARK. — Discussions au sujet de l'au-delà, 179.

ÉTATS-UNIS. — 11e convention clérico-laïque des communautés grecques, 49. — Question de la langue, 49. — L'archevêque Michel, « exarque des Océans atlantique et pacifique », 292. — Ordre des diaconesses, 292.

— L'*Apostoliki Diakonia* aux U.S.A., 292. — Campagne en vue de la reconnaissance officielle de l'Église orthodoxe, 394.

FINLANDE. — Une délégation du Patriarcat de Moscou visite l'Église orthodoxe finlandaise, 49. — Le métropolite Nicolas de Kruticy en Finlande, 392.

FRANCE. — Sacre de Mgr Meletios (Carabinis), 292.

GRÈCE. — Le nouveau Synode, 50. — Fête de la Protection de la Vierge, 50. — Formation du clergé, 50, 179. — Institut *Ste Barbe*, 51. — YMCA à Athènes, 51. — La question paléoïmérologite, 180. — Congrès de Byzantinologie, 180. — La reconstruction des églises, 292.

INDE. — 1900e anniversaire de l'arrivée de saint Thomas aux Indes, 51.

ISRAËL. — Les biens ecclésiastiques russes, 181.

NORVÈGE. — Le 800e anniversaire de la fondation du premier archevêché, 293. — Discussions sur l'Enfer, 293. — Les jésuites en Norvège, 293.

PAYS-BAS. — Conférence de jeunesse convoquée par la princesse Wilhelmine, 394. — Le pasteur Loos et le Hilversum Convent, 395.

ROUMANIE. — L'Église orthodoxe roumaine et la « lutte pour la paix », 52. — Mesures antireligieuses, 53.

SUÈDE. — Décès du Prince Oscar Bernadotte, 395.

YOUGOSLAVIE. — Persécution, 52. — Le Patriarche Vikentije répond à l'archevêque de Cantorbéry, 53, 181. — Nouveau Statut des communautés religieuses, 181.

RELATIONS INTERORTHODOXES. — Mgr Nicolas d'Axoum critique le patriarche d'Alexandrie, 53. — L'attitude du patriarche d'Alexandrie envers le patriarcat russe, 54. — Le patriarche d'Alexandrie et le prosynode panorthodoxe, 54. — Moscou et le prosynode panorthodoxe, 294, 398. — Lettre du patriarche Alexis au Patriarche œcuménique, 294. — L'Église grecque et le prosynode, 296. — Le Patriarcat œcuménique et le nouveau patriarcat bulgare, 296. — Le patriarcat d'Antioche et ses relations interorthodoxes, 296, 391. — Athos, occasion de litige, 295, 395. — Le problème des nationalismes, 169, 398.

RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES. — Semaine de l'Universelle prière des chrétiens pour l'Unité, 55, 182. — Appels de la Commission de Foi et Constitution, 57, 412. — Observations de M. Nissiotis et du métropolite Vissarion Puiu, 184.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Publications, 59, 187, 297, 399. — L'Espagne et le Mouvement œcuménique, 58, 297. — Pèlerinage œcuménique à Rome, 297.

Orthodoxes. — Une « Histoire de l'Église byzantine », 59. — Mgr P. Bertoli chez le Patriarche œcuménique, 184. — Vladimir Rodzianko,

The « Filioque » Dispute, 400. — P. Jugie, *L'Immaculée Conception dans la tradition orientale*, 400. — Dom J. Leroy, *S. Athanase l'Athonite et la Règle de S. Benoît*, 401.

Anglicans. — Les chrétiens d'Angleterre au secours du Mont Cassin, 184. — Le Rév. John Findlow, chapelain anglican à Rome, au sujet de ses contacts interconfessionnels, 185. — L'archevêque anglican de Cantorbéry et le Cardinal Wyszynski, 402. — Les brochures *Infallible Fallacies* et *Pope's Men*, 402. — Paroles de Mgr Cowderoy de Southwark, 403. — Le Rév. Charles Shells dans le *Bulletin anglican*, 403. — *The Living Church*, art. *The Problem of Rome*, 403. — Art. de l'abbé de Downside, *Schism and Unity*, 404. — Discussions autour du serment du Couronnement, 61.

Vieux-Catholiques. — Lettre pastorale à l'occasion du centenaire de la Restauration de la hiérarchie catholique aux Pays-Bas, 185.

Protestants. — L'Amérique latine et le protestantisme, 60, 407. — Rencontres entre protestants et catholiques en Allemagne et Autriche, 60. — Catholiques et *Kirchentag*, 298. — Le centenaire de la hiérarchie aux Pays-Bas, 61, 185. — Conférence du Cardinal Ottaviani sur l'*État et l'Église*, 186. — Les huits points du Propst Asmussen, 405. — Art. de Jaques Courvoisier, *De la Réforme comme principe critique du protestantisme*, 406. — Art. de Franz J. Leenhardt, *Des raisons et de la façon d'être protestants*, 407.

Orthodoxes et autres chrétiens. — Conférence à Rummelberg, 61. — Art. de Evangelos Theodorou : *Sur le mouvement théologique et ecclésiastique de l'Allemagne d'aujourd'hui*, 62. — L'archevêque Cyrille Garbett chez le patriarche œcuménique, 187. — L'Église Mar Thomas en Inde et l'Église de l'Inde méridionale, 298. — Conférence d'étudiants russes et anglais, 408.

Anglicans et autres chrétiens. — Le Très Rév. J. W. C. Ward sur les relations interconfessionnelles en Angleterre, 62. — Relations avec les Églises luthériennes scandinaves, 63, 191. — Le schème d'union en Inde du Nord, 64, 410. — Les discussions sur le rapport *Church Relations*, 188. — L'Union baptiste et les Church Relations, 189. — Le Conseil fédéral des Églises libres et l'Église d'Angleterre, 189. — Le *Conseil de l'Église de l'Inde du sud*, 190. — *Un moine à St-Gilles*, 299. — Le Rév. Raymond Raynes sur l'épiscopat, le sacerdoce et l'Eucharistie, 300. — Les *Friends of Reunion* et la question de l'épiscopat (Cambridge), 408. — *L'Église de l'Inde méridionale*, conférence de Madhurai-Ramnad, 409. — Le CDCP et le CSI, 409.

Entre autres chrétiens. — Le Conseil général des Églises du Christ aux États-Unis, 65. — Projet d'Union entre luthériens américains, 65. — Les Baptistes américains et le mouvement œcuménique, 65. — *Fédération des Églises libres* (Stockholm), 191. — *Ligue internationale pour la Foi et la Constitution apostoliques* (ILAFO), 192. — Congrès international vieux-catholique, 408.

Mouvement œcuménique. — Contenu de l'*Ecumenical Review*, 66, 193, 300, 411. — Rencontres œcuméniques en Inde (Lucknow), 68, 70. — Conférence mondiale de la jeunesse (Kottayam), 69. — Préparatifs d'Evanston

194, 301. — Conférences de la *Fédération universelle des associations d'étudiants* (Nasrapur), 194. — M. Cyrille Eltchaninoff sur Kottayam, 195. — Un représentant permanent du Patriarcat œcuménique auprès du Conseil œcuménique, 302. — Appel de *Foi et Constitution* à la prière, 57, 412.

IV. BIBLIOGRAPHIE

AELRED DE RIÉVAULX. — *L'amitié spirituelle* 209
AFANASJEV, N. — *Trapeza Gospodnja* 423
ANDRIOTIS, N. P. — *'Ετυμολογικὸ Λεξικό* 428
ANGELIS, S. DE — *De Indulgentiis* 93
ARGENTI, P. P. — *The Costumes of Chios* 433
ATESIS, Métr. B. — *'Επίτομος 'Επισκοπικὴ 'Ιστορία τῆς 'Εκκλησίας τῆς 'Ελλάδος ἀπὸ τοῦ 1833* 327
BALFOUR, P. — *The Orphaned Realm* 107
BALTHASAR, H. U. VON — *Liturgie cosmique* 205
BARTH, K. — *Dogmatique, I, 1 ; IV, 1* 208, 421
BARTH, M. — *Die Taufe, ein Sakrament?* 71
BÄUMER, G. — *Der Jüngling im Sternenmantel* 329
BEDARD, W. B. — *The Symbolism of the Baptismal Font* 73
BELL, G. K. A. — *Randall Davidson* 101
BENZ, E. — *Russische Heiligenlegenden* 218
BIETENHARD, H. — *Die himmlische Welt* 322
BOECKLER, A. — *Deutsche Buchmalerei vorgotischer Zeit* 436
BOISMARD, M. E. — *Le Prologue de Saint Jean* 414
BONNARD, P. — *L'Épître de S. Paul aux Philippiens* 202
— *L'Épître de S. Paul aux Galates* 202
BONORIS, E. — *'Ο ἱερεὺς πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου* 102
BOSHER, R. S. — *The Making of the Restoration Settlement* 215
BOWMER, J. C. — *The Sacrament of the Lord's Supper in early Methodism* 328
BROSCH, J. — *Charismen und Aemter in der Urkirche* 82
CALVINI, J. — *Opera selecta* 85, 420
CANCE, A. — *Le Code de Droit canonique* 93
CEUPPENS, P. F. — *Quaestiones selectae ex Epist. S. Pauli* 316
CHÉRY, H. C. — *Le Français, langue liturgique?* 207
CHESTOV, L. — *Athènes et Jérusalem* 213
CORFORD, F. M. — *The Unwritten Philosophy* 325
CRASTER, E. — *History of the Bodleian Library* 221
DAGENS, J. — *Bérulle et les origines de la restauration catholique* 217
DANIEL, W. — *Vita Ailredi abbatis Rievalli* 209
DAVIES, G. C. B. — *The Early Cornish Evangelicals* 328
DAWKINS, R. M. — *Modern Greek Folktales* 333
DESCAMPS, A. — *Les Justes et la Justice* 79
DILLERSBERGER, J. — *Lukas* 78
— *Matthaeus* 79, 316
DIMITRIOU, H. — *Τὰ λόγια Σου μελέτη μου* 324
— *Κάθε στιγμὴ καὶ κάθε μέρα* 324
DI NAPOLI, J. — *Manuale philosophiae* 98

Dörfler, P. — *Heraklius* 107
Draz, M. A. — *Initiation au Koran* 211
— *La morale du Koran* 211
Dunlop, C. — *Anglican Public Worship* 426
Eder, K. — *Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus*, 1555-1648 431
Ehrhard, A. — *Ueberlieferung und Bestand* 88
Eliot et Hoellering. — *The Film of Murder in the Cathedral* 108
Emonds, D. H. — *Archiv für Liturgiewissenschaft* 424
Esdaille, A. — *The British Museum Library* 221
Favre-Dorsaz, A. — *Calvin et Loyola* 327
Feuillet, A. — *Le Cantique des Cantiques* 414
Feuling, D. — *Das Leben der Seele* 97
Fichtenau, H. — *Das karolingische Imperium* 328
Fiolet, A. — *Een Kerk in onrust om haar belijdenis* 438
Frank-Duquesne, A. — *Seul le chrétien pardonne* 426
Frend, W. H. — *The Donatist Church* 419
Galtier, P. — *Aux origines du sacrement de Pénitence* 84
Gamberoni, J. — *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern* 427
Gannon, D. — *Father Paul of Graymoor* 109
Gardet et Anawati. — *Introduction à la théologie musulmane* 94
Gerhardt, M. — *Ein Jahrhundert Innere Mission* 432
Gilby, T. — *St. Thomas Aquinas, Philosophical Texts* 96
Gloege, G. — *Mythologie und Luthertum* 86
Goguel, M. — *Les premiers temps de l'Église* 320
Gorodetzky, N. — *Saint Tikhon Zadonsky* 218
Greenslade, S. L. — *Schism in the early Church* 438
Grégoire le Grand. — *Morales sur Job* 84
Gribomont, D. J. — *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* 418
Gulovich, S. C. — *Windows Westward. Rome, Russia, Reunion* 99
Hamel, A. — *Kirche bei Hippolyt von Rom* 83
Hare, R. — *Pioneers of Russian Social Thought* 99
Hart, A. T. — *William Lloyd* 327
Hauck, W.-A. — *Rudolph Sohm and Leo Tolstoi* 320
Hauret, C. — *Origines de l'univers* 78
— *Les Adieux du Seigneur* 78
Heidt, W. G. — *Angelology of the Old Testament* 315
Helander, D. — *Svensk Psalmhistoria* 92
Hellekant, B. — *Engelsk uppbyggelselitteratur i svensk översättning* 91
Henry, O. P., A.-M. — *Bréviaire des Fidèles* 207
Henze, C. M. — *Lukas der Muttergottesmaler* 435
Héring, J. — *La première Épître de S. Paul aux Corinthiens* 202
Hermans, F. — *Newman, Itinéraire* 106
Hessen, J. — *Lehrbuch der Philosophie* 213
Heyder, G. M. — *Paulus-Synopse* 316
Hill, G. — *A History of Cyprus* 104
Hitti, P. K. — *History of Syria* 219
Hoeg, C. — *The Hymns of the Hirmologium* 91
Hopkinson, A. W. — *Mysticism Old and New* 325
Huxley, M. — *The Root of Europe* 222

Irénée de Lyon. — *Contre les Hérésies* 82
Joachimsen, P. — *Die Reformation* 215
Jungmann, J. A. — *Missarum sollemnia* 206
Kaliba, C. — *Die Welt als Gleichnis des Dreieinigen Gottes* 97
Kammerer, W. — *A Coptic Bibliography* 319
Karpp, H. — *Probleme altchristlicher Anthropologie* 81
Kelly, D. — *The Ruling Few* 106
Keramidas, A. E. — *Οἱ Νεοέλληνες πολιτικοὶ* 102
— *Ἡ μόρφωσις τοῦ κλήρου* 102
Kevin, N. — *Out of Nazareth* 204
Kinsel et Henry. — *The Catholic Shrines of the Holy Land* 221
Kirchgässner, A. — *Erlösung und Sünde im N. T.* 315
Klostermann, R. A. — *Die slavische Ueberlieferung der Makariusschriften* 418
Knowles et Hadcock. — *Medieval Religious Houses* 430
Kologrivof, I. — *Essai sur la sainteté en Russie* 218
Könn, J. — *Die Idee der Kirche* 320
— *Gott und Satan* 320
— *Die Macht der Persönlichkeit* 320
Kostrzewski, J. — *Prasłowianszczyzna* 330
— *Kultura Prapolska* 330
Koukoulès, P. — *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός* 429
Kourilas, Mgr. E. — *Πατριαρχικὴ Ἱστορία* 428
Kourkoulas, K. — *Ἄγνωστες σελίδες Κωνστ. Καλλινίκου* 102
Krabbe, L. — *Histoire de Danemark* 433
Kuehnelt-Leddihn, E. von — *Moskau 1997* 331
Lackmann, M. — *Vom Geheimnis der Schöpfung* 321
Ladomerszky, N. — *Theologia orientalis* 206
Lahovary, N. — *Les Peuples européens* 103
Lampsidès, U. — *Πῶς ἡλώθη ἡ Τραπεζούς* 328
Le Blond, J.-M. — *Les Conversions de S. Augustin* 205
Legrand, J. — *L'Univers et l'Homme dans la philosophie de S. Thomas* 427
Lethaby et Talbot Rice. — *Medieval Art 312-1350* 436
Lohmeyer, E. — *Gotteshnecht und Davidsohn* 417
— *Das Vater-Unser* 417
Lortz, J. — *Die Reformation als religiöses Anliegen heute* 217
— *Wie kam es zur Reformation?* 217
Luther, M. — *Ausgewählte Werke* 85, 420
Luz, P. de — *Christine de Suède* 434
MacEoin, G. — *Der Kampf des Kommunismus gegen die Religion* 99
Mackie, J. D. — *The Earlier Tudors* 105
Madaule, etc. — *Pèlerins comme nos Pères* 223
Maertens, D. T. — *Les sept jours* 78
— *La mort a régné depuis Adam* 78
Malden, R. H. — *The English Church and Nation* 431
Manson, T. W. — *The Church's Ministry* 209
Maritain, J. — *Son œuvre philosophique* 97
Marrou, H.-I. — *A Diognète* 204
Masson, C. — *L'Épître de S. Paul aux Colossiens* 202
— *L'Épître de S. Paul aux Éphésiens* 202

Matthey, W. von — *Russische Kunst* 333
Mauris, É. — *Le travail de l'homme et son œuvre* 212
McLachlan, H. J. — *Socinianism in 17th century England* 216
Mehl-Koehnlein, H. — *L'Homme selon l'apôtre Paul* 212
Melanchthon. — *Werke*..................................85, 426
Michaeli, F. — *Dieu à l'image de l'homme* 96
Mitton, C. L. — *The Epistle to the Ephesians* 202
Mould, D. D. C. P. — *Scotland of the Saints* 437
— *Ireland of the Saints* 437
Mouroux, J. — *L'expérience chrétienne* 208
Mowinckel, Messel et Michelet. — *Det gamle testamente* 415
Neill, S. — *On the Ministry* 210
Newman, B. — *Tito's Yugoslavia*.............................. 330
Nias, J. C. S. — *Gorham and the Bishop of Exeter* 223
Nygren, A. — *Érôs et Agapè, II et III* 321
O'Carroll, M. — *Francis Libermann* 224
O'Faolain, S. — *Newman's Way*............................... 106
Ohm, Th. — *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* ... 325
Onasch, K. — *Gott schaut dich an* 109
Ouspenskij et Losskij. — *Der Sinn der Ikonen* 435
Papadopoullos, T. H. — *Studies and Documents relative to the History of the Greek Church and People* 220
Pareja, F. M. — *Islamologia* 95
Parga, Lacarra et Riu. — *Las peregrinaciones a Santiago* 223
Pascher, J. — *Liturgisches Jahrbuch* 425
Passarge, W. — *Geographische Völkerkunde* 103
Peeters, P. — *Sentences intemporelles d'un vieil historien* 214
Perkins, J. — *Westminster Abbey* 332
Peterson, E. — *Theologische Traktate* 321
Pigott et Daniel. — *A Picture Book of ancient British Art* 222
Pijoan, J. — *Summa Artis : Historia General del Arte* 332
Piwarski, K. — *Dzieje Gdańska w zarysie* 330
— *Dzieje Prus wschodnich w czasach nowożytnych* 330
— *Historia Śląska* 330
Plagnieux, J. — *Saint Grégoire de Nazianze théologien* 318
Poole, A. L. — *From Domesday Book to Magna Carta* 105
Pope, H. — *English Versions of the Bible* 415
Prestige, G. L. — *God in Patristic Thought* 82
Previté-Orton, C. W. — *The Shorter Cambridge Medieval History* . 434
Rachmanova, A. — *Sonja Kowalewski* 108
Ratcliff, E. C. — *The Coronation Service of Queen Elizabeth II* 333
Rehm, B. — *Die Pseudoklementinen*............................ 317
Rezáč, I. — *De monachismo secundum legislationem Russicam*...... 218
Ricciotti, G. — *Gli Atti degli Apostoli* 415
— *Le Lettere di San Paolo* 415
Riley, L. J. — *The History, Nature and Use of Epikeia* 92
Ristelhueber, R. — *Histoire des peuples balkaniques* 329
Roberts, M. — *Gustavus Adolphus* 434
Rohlfs, G. — *Historische Grammatik der unteritalienischen Gräzität* 104
Romain le Mélode. — *Ὕμνοι* 88
Rouët de Journel, M. J. — *Monachisme et monastères russes* 218

ROWLAND, B. — *The Art and Architecture of India* 334
RUFFINI, F. — *Studi sul Giansenismo* 218
RUNCIMAN, S. — *A History of the Crusades* 429
SAITSCHICK. R. — *Aufstieg und Niedergang des Bolschewismus* 99
SCHILLEBEECKX, H. — *De sacramentele Heilseconomie* 76
SCHLIER et WARNACH. — *Die Kirche im Epheserbrief* 202
SCHMAUS, M. — *Katholische Dogmatik* 423
SCHMIDT, H. — *Brückenschlag zwischen den Konfessionen* 110
SCHMIDT, H. A. P. — *Liturgie et langue vulgaire* 207
SCHNACKENBURG, R. — *Das Heilsgeschehen bei der Taufe* 71
SCHOEPS, H. J. — *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* .. 80
— *Aus frühchristlicher Zeit* 81
— *Vom himmlischen Fleisch Christi* 323
SCHWARZMANN, H. — *Zur Tauftheologie des hl. Paulus* 72
SCHWIEBERT, E. G. — *Luther and his times* 215
SENCOURT, R. — *Father Jordan and the Salvatorians* 335
SERAPHIM, Métr. — *L'Église orthodoxe* 94
SHERWOOD, P. — *Date-List of the Works of Maximus the Confessor* 205
SIMSON, O. G. VON — *Sacred Fortress* 222
ŠMELEV, I. — *Lěto Gospodne* 107
— *Bogomolje* 107
SNOEKS, R. — *L'argument de Tradition* 85
SNOW, W. G. S. — *The Times, Life and Thought of Patrick Forbes* 101
SODEN, G. — *Godfrey Goodman, Bishop of Gloucester* 216
SÖDERBERG, H. — *La religion des Cathares* 323
SORG, R. — *Towards a Benedictine Theology of Manual Work* 212
STAAB, REHM et NÖTSCHER. — *Die Heilige Schrift* 316
STEMPVOORT, P. A. VAN — *Oud en Nieuw* 204
STRANKS, C. J. — *The life and writings of Jeremy Taylor* 217
SWEDENBORG, E. — *Rational Psychology* 214
SZAL, I. J. — *The Communication of Catholics with Schismatics* 426
TARN, W. W. — *Alexander the Great* 433
THIBAUT, R. — *Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous* 335
THOMAS AQUINAS (S.). — *In Aristotelis Libros de Caelo et Mundo* 425
— *Super Evangelum S. Matthaei Lectura* 425
— *Super Evangelium S. Joannis Lectura* 425
THURIAN, M. — *La Confession* 421
THURNEYSEN, E. — *Der Brief des Paulus an die Philipper* 202
TILLYARD, H. J. — *Twenty Canons from the Trinity Hirmologium* .. 91
TREMBELAS, P. N. — *Μικρὸν Εὐχολόγιον, Τ. Α'. Αἱ ἀκολουθίαι καὶ τάξεις Μνηστῶν καὶ Γάμου, Εὐχελαίου, Χειροτονιῶν καὶ Βαπτίσματος, κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις ἰδίᾳ κώδικας]* 89
TREVELYAN, G. M. — *Illustrated English Social History* 106
TRITTON, A. S. — *Muslim Theology* 95
UNBEGAUN, B. O. — *Grammaire russe* 108
VAJDA, G. — *Introduction à la pensée juive du moyen âge* 322
VALLOTTON, H. — *Sept souverains de Suède* 433
VELLAS, B. — *Ἑρμηνεία Παλαιᾶς Διαθήκης* 315
VISSER 'T HOOFT, W. A. — *The Meaning of Ecumenical* 440
VOLK, H. — *Emil Brunners Lehre von dem Sünder* 87
WARNACH, V. — *Agape* 320

WATERHOUSE, E. K. — *Painting in Britain* 1530-1790 334
WATT, W. M. — *Free Will and Predestination in early Islam* 95
WEBB, G. — *Gothic Architecture in England* 436
WELTER, G. — *Histoire des sectes chrétiennes* 325
WIKENHAUSER et KUSS. — *Das Regensburger Neue Testament* 316
WILLIS, G. G. — *Saint Augustine and the Donatist Controversy* 419
WINTER, E. — *Russland und die slawischen Völker in der Diplomatie* 102
WOODFORDE, C. — *The Stained Glass of New College Oxford* 329
WORMALD, F. — *English Drawings* 109
ZANDER, L. — *Vision and Action* 303
ZARNECKI, G. — *English Romanesque Sculpture* 334
ZEEDEN, E. W. — *Martin Luther und die Reformation* 214
ZVEGINGTZOV, C. — *Our Mother Church* 93
Actes du IIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française .. 96
Ἡ Ἁγία καὶ Μεγάλη Ἑβδομάς 90
Bekennende Kirche 210
Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem 77
Bibliography of the History of British Art, V 331
Biserica Română Unită 432
Bulletin analytique de Bibliographie hellénique 99, 331
Byzantine Mosaics 436
Catehism 423
A Catholic Commentary on Holy Scripture 416
The Challenge of Communism 98
The Church under Communism 98
Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores 430
Coptic Studies in honor of W. E. Crum 318
Δοξαστάριον 90
Festschrift Rudolf Bultmann 316
Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa 100
Handboek van Internationale Moraal 98
Herders Bildungsbuch. — Der Mensch in seiner Welt 211
In Memoriam E. Lohmeyer 417
Kirchliches Jahrbuch 211
Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche 439
Μέγας Συναξαριστής 89
The Official Year-Book of the Church of England 1953 442
Oxford Slavonic Papers, I 427
Paulus-Hellas-Oikumene 437
The third World Conference on Faith and Order 440
Velyka Istorija Ukrajiny 103
Veritati (Festschr. J. Hessen) 213
Verkündigung und Forschung 210
Wählt das Leben! 439
World Council of Churches 224

IMPRIMATUR
Namurci, die 1 dec. 1953.
P. BLAIMONT,
Vic. Gén.

Pour paraître en 1954

1054-1954

L'ÉGLISE ET LES ÉGLISES

neuf siècles de douloureuse séparation

Études et travaux sur l'Unité chrétienne
offerts à DOM LAMBERT BEAUDUIN, *fondateur des moines de l'Union,*
à l'occasion de ses quatre-vingts ans.

Deux volumes in-8, de 480 p. chacun.

Tome I.

PREMIÈRE PARTIE : *Neuf cents ans après.* Notes sur le « schisme oriental », par le R. P. Y. CONGAR, O. P. : 1. Facteurs politiques (Constantin, Mahomet, Charlemagne, Croisades) ; 2. Facteurs culturels (langues et rites) ; 3. Facteurs ecclésiologiques (dualité des mondes ecclésiastiques et mésentente ; « Église d'empire » ; deux ecclésiologies) ; Conclusion : Bilan et espérances.

DEUXIÈME PARTIE : *L'Unité et le schisme sous l'angle de la théologie biblique et patristique :* 1. L'Unité du Corps apostolique dans le Nouveau Testament, par M. le Chan. L. CERFAUX ; 2. Le schisme d'après saint Paul, par DOM JACQUES DUPONT, O. S. B. ; 3. Le conflit des anges et des hommes, raison dernière des schismes d'après les Pères, par DOM THÉODORE STROTMANN, O. S. B. ; 4. *ΜΙΑ ΕΚΚΛΗΣΙΑ* d'après la patristique grecque, par le R. P. J. DANIÉLOU, S. J. ; 5. La notion de schisme d'après saint Augustin, par le R. P. M. PONTET, S. J.

TROISIÈME PARTIE : *Histoire et relations des anciennes métropoles ecclésiastiques.* 1. Alexandrie, Rome, Constantinople, par M. le Chan. G. BARDY ; 2. Les conciles romains, par DOM HILAIRE MAROT, O. S. B. ; 3. Réflexions sur les schismes à l'époque des premiers conciles, par M. l'Abbé Ch. MOELLER ; 4. Damase, Athanase, Pierre, Mélèce et Basile. Rapport de communion entre les grandes métropoles, par DOM DAVID AMAND, O. S. B.

Quatrième partie : *Byzance et l'Orient jusqu'à la fin du moyen âge.* 1. Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel (381-1453), par le R. P. E. Herman, S. J. ; 2. Le Pape Léon III et le *Filioque*, par le R^me dom Bernard Capelle, O. S. B. ; 3. Les bénédictins et la christianisation de la Russie, par le Prof. F. Dvornik ; 4. Schisma und Kaiserhof im Jahr 1054 ; Psellos, par le Prof. Anton Michel ; 5. Magister Argyros et les événements de 1054, par le Prof. H. Grégoire ; 6. Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'Union de Brest, par le Prof. O. Halecki ; 7. L'Église russe et la rupture de 1054, par le Prof. P. Kovalevsky,

Tome II.

Cinquième partie : *Monachisme et spiritualité dans l'Orient byzantin.* 1. Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques *Typica* byzantins, par dom Pierre Dumont, O. S. B. ; 2. « Homotheos » et ses synonymes dans la littérature byzantine, par le R^me P. Archimandrite Cyprien Kern ; 3. Palamismus und Vätertradition, par le Prof. A. von Ivanka ; 4. Autour de la doctrine spirituelle de Maxime le Confesseur, par dom Clément Lialine, O. S. B.

Sixième partie : *Théologie et Liturgie.* 1. Le problème d'Israël devant les schismes de l'Église, par dom Emmanuel Lanne, O. S. B. ; 2. Le Temps de l'Église, par le R. P. I. Dalmais, O. P. ; 3. Comment les Orientaux envisageaient la position du Pape avant le schisme, par le prof. H. Alivisatos ; 4. Ecclésiologie byzantine de 1054 au Concile de Florence, par le R. P. A. Schmemann ; 5. Byzanz und Rom in Motivtheologischer Sicht, par dom Victor Warnach, O. S. B. ; 6. Considérations historiques sur la nature de l'Église ; par l'Archiprêtre G. Florovsky ; 7. De la Nature et de la Grâce dans la théologie de l'Orient, par le Prof. P. Evdokimov ; 8. La signification du dogme dans la théologie orthodoxe, par le Prof. P. J. Bratsiotis ; 9. L'audition de l'anaphore par le peuple, par le Prof. P. N. Trembelas.

Septième partie : *Le Schisme d'Occident et la Réforme.* 1. Points de vue sur le grand schisme d'Occident, par dom Jean Leclercq, O. S. B. ; 2. Quel est le sens de la 30e proposition de Jean Huss condamnée par le concile de Constance : *Nullus est... episcopus dum est in peccato mortali*? par dom Paul de Vooght, O. S. B. ; 3. La Réforme du XVIe siècle et les conciles œcuméniques, par le Pasteur P.-Y. Emery ; 4. Du schisme dans la tradition et dans l'histoire des Églises réformées, par le Prof. J. Courvoisier ; 5. Pour un prophétisme sacramentel, par le Pasteur J. J. von Allmen.

Huitième partie : *Problèmes unionistes modernes et Œcuménisme.* 1. Un promoteur de la « Corporate reunion », Ambrose Phillipps de Lisle, par le R. P. M. Villain ; 2. L'attitude religieuse de Vl. Soloviev au cours des dernières années de sa vie (1889-1901) par un Moine de l'Église d'Orient ; 3. An Anglican View of Œcumenical Relations, par G. L. Prestige ; 4. An Orthodox considers the problem of Œcumenism, par dom Bede Winslow, O. S. B. ; 5. Un document diplomatique concernant l'Église de Grèce au temps de Léon XIII, par M. le Chan. R. Aubert ; 6. Notes sur la Théologie de Bultmann, par le R. P. Hamer, O. P. ; 7. « Le pèlerinage » (vers l'unité chrétienne), par le prof. L. Zander.

Chaque volume : **240 fr.** belges. En souscription : **200 fr.**

S'adresser à la Revue *Irénikon*.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*

Irénikon

TOME XXVI

er Trimestre. 1953

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, PRIEURÉ, CHEVETOGNE Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 175 frs. ; le numéro : 50 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 190 frs. belges ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 900 frs. français ; le numéro : 250 frs.

Correspondant particulier : DOM MERCIER, Le Prieuré, Boran (Oise.) C/p. 5158-37.— Dépositaire : OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : DUCKETT, 140, The Strand, London, W. C. 2.

SOMMAIRE

1. *Éditorial* 3
2. *La Résurrection du Christ dans l'Église orthodoxe* .... P. BRATSIOTIS 6
3. *La Doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur* .... I. H. DALMAIS, O. P. 17
4. *Chronique religieuse* 40
5. *Notes et Documents :* Le Sacrement de Baptême (A propos d'ouvrages récents) D. N. E. 71
6. *Bibliographie* 77

COMPTES RENDUS

Balfour 107 ; Barth, M. 71 ; Bedart 73 ; Bell 101 ; Bonoris 102 ; Brosch 82 ; Calvin 85 ; Cance 93 ; De Angelis 93 ; Descamps 79 ; Dillersberger 78 ; Di Napoli 98 ; Dörfler 107 ; Ehrhard 88 ; Eliot et Hoellering 108 ; Feuling 97 ; Galtier 84 ; Gannon 109 ; Gardet et Anawati 94 ; Gilby 96 ; Gloege 86 ; Grégoire le Grand 84 ; Gulobich 99 ; Hare 99 ; Hamel 83 ; Hauret 78 ; Helander 92 ; Hellekant 94 ; Hermans 106 ; Hill 104 ; Hoeg 91 ; Irénée (S.) 82 ; Kaliba 97 ; Karpp 81 ; Kelly 106 ; Keramidas 102 ; Kourkoulas 102 ; Lahovary 103 ; Luther 85 ; MacEoin 99 ; Mackie 105 ; Maertens 78 ; Melanchthon 85 ; Michaeli 96 ; O'Faolain 106 ; Onasch 109 ; Pareja 95 ; Passarge 103 ; Poole 105 ; Prestige 82 ; Rachmanova 108 ; Riley 92 ; Rohlfs 104 ; Romain le Mélode 88 ; Saitschick 99 ; Schillebeeckx 75 ; Schmidt 110 ; Schnackenburg 71 ; Schoeps 80,81 ; Schwarzmann 72 ; Seraphim 94 ; Šmelev 107 ; Snoeks 85 ; Snow 101 ; Tillyard 91 ; Trembelas 89 ; Trevelyan 106 ; Tritton 95 ; Unbegaun 109 ; Volk 87 ; Watt 95 ; Winter 102 ; Wormald 109 ; Zvegingtzov 93 ; Anonymes 77, 89, 90, 96, 97, 98, 99, 100, 103.

Irénikon

TOME XXVI

4e Trimestre. 1

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU